تمكين الباحث

من الحكم

بالنص بالحوادث

الدكتور

وميض بن رمزي بن صديق العمري

دار النفائس
للنشر والتوزيع الأردن

تمكين الباحث
من الحكم
بالنص بالحوادث

جميع الحقوق محفوظة

١٤٢١ هـ -٢٠٠١ م

الطبعة الأولى

دار النفائس
للنشر والتوزيع - الأردن

العبدلي - مقابل عمارة جوهرة القدس
ص.ب :٩٢٧٥١١ عمان ١١١٩٠ الأردن
هاتف: ٥٦٩٣٩٤٠ - فاكس : ٥٦٩٣٩٤١
بريد الكتروني: ALNAFAES@HOTMAIL.COM

تمكين الباحث
من الحكم
بالنص بالحوادث

الدكتور
وميض بن رمزي بن صديق العمري

دار النفائس
للنشر والتوزيع - الأردن

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدِّمَة

الحمد لله الذي لا اله إلا هو، والصلاة والسلام على محمد رسول الله.

وبعد فان علم أصول الفقه من أجل العلوم فانه العمود الذي يقوم عليه القانون الإسلامي والأساس الذي يعتمد عليه في تفسير القرآن والسنة واستنباط الأحكام منهما.

ولعل أدق ما في علم الأصول واشده على الفقيه وأكثره حاجه إلى التهذيب و إعادة النظر هو مباحث القياس والرأي، فان في مسالك الأصوليين في هذه المباحث من الوعورة والتعقيد ما اقعد الفقيه الراسخ فضلاً عن المبتدئ والمقلد. والذي أراه في سبب ذلك هو أن جوانب متعددة من هذه المباحث هي ما بين تشريع ديني ألبسوه لباس الرأي المحض أو رأي محض ألبسوه لباس التشريع. ثم تفاقم الأمر بتوغل الأصوليين في المباحث الكلامية والجدلية وإقحام نصيب كبير منها في مباحث القياس. ولا ريب أن ما كان كذلك في التلبيس والاختلاط بالمناهج الأجنبية فانه من المحال ضبطه بما يجعله كثير البركة سهل التناول.

وقد خُدع بعضهم بمزعمة عدم كفاية نصوص القران والسنة للحكم في الحوادث بحجة أن القران الكريم هو ما بين الدفتين فقط وان الأحاديث الصحيحة محصورة وأما الحوادث فهي بزعمهم غير محصورة. فان هوجم أحدهم بهذه المزعمة فانه ربما يبادر مدافعاً بان الشريعة تسع الحوادث لأنها أذنت بالتشريع بالرأي والمصالح المرسلة التي لا تشهد لها النصوص. وينسى هؤلاء أن منزل القران هو خالق الكون والحوادث فلا ريب أنه تعالى قد أجرى الكون بما لا تخرج حوادثه في قليل ولا كثير عن أحكام الوحي المنزل. بل لو أن آراء الناس كلهم من أولهم إلى آخرهم جُمعت لما صارت في السعة مثل القرآن والسنة ولما صار بينهما في ذلك نسبة البتة.

وينبغي أن يعلم بيقين أن شريعة الله تعالى هي الوحي المنزل فقط قرآناً وسنةً، واما مجال البشر مع الدين فهو الجودة والإتقان في أمرين : الفهم والتنفيذ.

أما فهم الدين ومعرفته فان في فهم المجتهدين مالا إشكال في رجوعه إلى النص ككثير من الظواهر اللفظية وما يطرأ عليها من تغيير كالعام والخاص والأمر والنهي ومعاني الأدوات وغيرها من القضايا الأصولية الخارجة عن موضوع هذا الكتاب.

ولكن منه، أي من فهم الفقهاء للقرآن والسنة، ما قد يتنازع فيه الباحثون، هل تتضمنه النصوص أم أن النصوص لا تتضمنه وليس في الشرع إذن خاص به ولكن يدعى انه مشمول بنصوص تأذن عموما بالتشريع بالرأي المعتبر فيما لا نص فيه أصلا أو فيما لا نص فيه حسب علم المجتهد وذلك بحسب اختلاف أهل القياس في كفاية أو عدم كفاية النصوص للتشريع؟ وهذا النوع قد ضبطه القائسون المتأخرون بنظام في غاية الوعورة والتعقيد كما إن نظامهم مؤسس على التشريع بالرأي فيما لا تتناوله النصوص حسب مذهبهم لا بصريح عبارة ولا ظاهرها ولا مفهومها ولا مقتضاها. وبقريب من ذلك قال أصحاب الاستصلاح في المصالح المرسلة. ولذلك فان الحاجة قائمة إلى ضبط هذا النوع بنظام آخر مؤسس على العمل بالنص وان الدين عقيدة وشريعة هو الوحي المنزل فقط وان فيه الكفاية للحكم في الحوادث. وواضح إن شاء الله تعالى إن الإعراض عن نظام القائسين أو إبطاله لا يعني إبطال الأحكام التي نسبوها إلى القياس وانما يعني إرجاع الصحيح من تلك الأحكام إلى النصوص.

وأما تنفيذ الدين فمنه الفقه في الوسائل وهو من الجوانب التي أغفلها المسلمون وكان التقصير فيه أحد الأسباب الكبيرة وراء ضعف المسلمين في مواجهة أعدائهم.وستتضح أهمية فقه الوسائل فيما بعد إن شاء الله تعالى غير إن غرض الكتاب لا يسمح بأكثر من بيان القواعد الأصولية لفقه الوسائل والتمييز بين الحكم الشرعي من جهة ووسائله من جهة أخرى .

والأحكام التي قد يكثر الاشتباه في مصدرها أهو نص أم دليل ثالث وراء القرآن والسنة؟ هذه الأحكام لا يقف مجالهاعند القياس ، بل الذي رأيته انه لا محالة من الكلام عن القياس بالدرجة الأولى و كذلك الذرائع (أو الوسائل) والاحتياط

والمصالح المرسلة وأحكام أخرى بحسب ما يقتضيه نظام الاستدلال إن شاء الله تعالى.

وفي الكتاب سبعة مباحث مقسمة على ثلاثة فصول. الفصل الأول تمهيد لمقاصد الكتاب، فيه تعريفات مهمة ثم بيان مصدر الأدلة الشرعية وانه الدين المنزل فقط ثم الكلام عن أحكام العلم والظن والفرق بين العلم الظاهر والظن مع أمثلة فقهية. ثم الفصل الثاني وفيه مناقشة مفصلة لاحتجاج القائسين لمذهبهم مع بيان حقيقة القياس عند المتأخرين اهو تشريع بالرأي أم لا؟ ثم بيان ما ورد في حكم القياس نصاً من حديث وآثار ومذاهب. ثم الفصل الثالث وفيه مبحثان، أحدهما نظام استنباط يرجع إلى النص تنتظم فيه إن شاء الله تعالى الأحكام الصحيحة التي اسندها القائسون و المستصلحون إلى الرأي الذى لا نص فيه مع بيان مواضع الرأي في تنفيذ الشريعة أي أحكام الكيفيات والذرائع. ثم المبحث الأخير في مسالك الرأي الفاسد.

والقياس بشكله المتعب عند المتأخرين قد نشأ عليه أهل العلم و توارثوه جيلا بعد جيل فمن الصعب الدعوة الى نظام آخر بلا تقديم التفاصيل الكثيرة المسوغة، ولولا ذلك لكان من الأولى اختصار الفصل الثاني وزيادة التوسع في الفصل الثالث وربما الأول أيضا.

وقد مر هذا الكتاب بمراحل متعددة من الإعداد وتبادل الآراء واعادة النظر والتنقيح إذ إن إعداد نظام غير النظام المشهور ليس بالأمر الهين ولكنه موكول إلى فضل الله تعالى وهو الواسع العليم رفيع الدرجات فأرجو منه تبارك وتعالى أن يكون قد مكني فيه و أن يجعل هذا الكتاب جهدا خالصا صالحا وأن يجعل لي فيه ثوابا واسعا ولوالدي وأهلي وسائر من أعانني عليه من الأحباب في الله تعالى.

المؤلف

الدكتور وميض بن رمزي العمري

الموصل . العراق

المبحث الأول

معنى العلم والظن والرأي والعلة والقياس والاستحسان والنص وألفاظ أخرى

المطلب الأول: العلم

العلم بالشيء قسمان فهو إما إدراك الشيء بحقيقته وقد يقال لهذا : العلم اليقيني، وإما إدراك للشيء بحقيقة تدل عليه، وفي هذا القسم يدخل العلم الظاهر كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

قال ابن سيده : العلم نقيض الجهل. وعلم الأمر وتعلمه : أتقنه. وعلم الرجل: خبره. وعلم الشيء : وسمه. والعلامة السمة. والعلامة والعلم : شئ ينصب في الفلوات تهتدي به الضالة. وكله راجع إلى الوسم والعلم. اهـ(١) باختصار.

وقال ابن فارس : العين واللام والميم أصل صحيح واحد يدل على اثر بالشيء يتميز به عن غيره. من ذلك العلامة. والعلم نقيض الجهل، وقياسه قياس العلم والعلامة، والدليل على أنهما من قياس واحد قراءة بعض القراء **﴿وإنه لعلم للساعة ﴾** (الزخرف ٦١). اهـ(٢) باختصار.

فمن العلم الذي هو تيقن الشيء بحقيقته قوله تعالى **﴿ كلا لو تعلمون علم اليقين﴾** (التكاثر ٥)، وكذلك نحو قوله تعالى **﴿ فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم ﴾** (المائدة ٤٩) وقوله تعالى **﴿الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن**

---

(١) " المحكم والمحيط الأعظم " ٢/١٢٤-١٢٦ .

(٢) " معجم مقاييس اللغة " ٤/١٠٩-١١٠ .

الله قد أحاط بكل شيء علما ﴾ (الطلاق ١٢). فالعالم هنا لابد أن يكون متيقنا من علمه جازما به سواء علمه بمجرد الايمان والتسليم لأخبار الدين او علمه من طريق التفكر والاستدلال.

وأما العلم الظاهر فمنه قوله تعالى ﴿**ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم**﴾ (الأحزاب ٥) فالمطلوب هنا هو العلم الظاهر بحسب البينات والعلامات. وكذلك قوله تعالى ﴿ **ياأيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار**﴾ (الممتحنة ١٠) فقوله تعالى ﴿**فإن علمتموهن مؤمنات**﴾ انما هو حكم بحسب ظاهر الحال وليس تيقنا من حقيقة المعتقد في الباطن ومع ذلك فان القرآن الكريم صريح في تسميته بالعلم، وكذلك الامر في آية الاحزاب. فالعلم هنا هو ادراك للشيء او تمييز له بوساطة علامة او حقيقة تدل عليه، وقد يحصل خطأ في فهم تلك العلامة او في الاستدلال بها، وقد لا ينفي العالم احتمال حصول مثل هذا الخطأ ولكنه مجرد احتمال مقدر في الذهن من غير حقيقة تدل عليه.

ويظهر لي ان من شرط العلم الظاهر كي يكون علما وليس ظنا هو ان لايكون الشك بعدم صحته معلوما او ثابتا عند العالم بحقيقة تصلح ان تدل عليه، بل لا بد ان يكون ذلك الشك منفيا وهذه مرتبة علم اليقين لمن وصلها او يكون الشك موجودا كمجرد تقدير في الذهن وليس عند المجتهد حقيقة تصلح لاثبات ذلك الشك. قال الامام أبو بكر الجصاص رحمه الله تعالى : قوله تعالى ﴿**فإن علمتموهن مؤمنات**﴾ المراد به العلم الظاهر لاحقيقة اليقين لأن ذلك لاسبيل لنا اليه وهو مثل قول اخوة يوسف ﴿ **إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا** ﴾ (يوسف ٨١) يعنون العلم الظاهر لأنه لم يكن سرق في الحقيقة ألا ترى إلى قوله ﴿ **وما كنا للغيب حافظين** ﴾ (يوسف ٨١) وإنما حكموا عليه بالسرقة من جهة الظاهر لما وجدوا الصواع في رحله وهو مثل شهادة الشهود الذين ظاهرهم العدالة قد تعبدنا الله بالحكم بها من طريق الظاهر وحمل شهادتهما على الصحة وكذلك قبول أخبار الآحاد عن النبي ﷺ

من هذا الطريق. اهـ (١) والفرق بين العلم الظاهر والظن هو أن العلم الظاهر عليه حقيقة تدل عليه وليس لنقيضه حقيقة تدل عليه عند المجتهد، وأما الظن فهو ليس بعلم إما لخلوه من حقيقة تدل عليه وإما لوجود دليل على النقيض من صنف دليل الشيء الظنون وإن كان دونه في الرجحان. وسيتضح ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

المهم هنا أن القرآن الكريم صريح في إدخال العلم الظاهر في مسمى العلم، غير أن جملة من الأصوليين وربما أكثرهم يذهبون في تعريف العلم إلى حصره بالعلم اليقيني وأما العلم الظاهر فهو عندهم ظن غالب وليس بعلم، وقد أدى مذهبهم هذا إلى لبس شديد وتخليط يتعب الباحث. فقد قال ابن حزم رحمه الله تعالى : العلم هو تيقن الشيء على ما هو عليه. اهـ(٢). وقال ابن جزي : العلم هو الجازم المطابق للحق .اهـ(٣) وقال القاضي عضد الدين : والعلم من هذا القبيل فإنا نعرفه باعتبار الجزم والمطابقة والموجب اهـ ثم قال عضد الدين : وأما القائلون بأنه - أي العلم - يحد فقد ذكروا له حدودا وأصحها أنه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض بوجه. اهـ(٤)، وقد يفهم من هذا الكلام، أي عدم احتمال النقيض ولو بوجه من الوجوه، إن النقيض منفي فلا وجود له في حقيقة الأمر. وقد يرى بعضهم أن لهؤلاء الأصوليين شاهدا من قوله تعالى ﴿ **نبئوني بعلم إن كنتم صادقين** ﴾ (الأنعام ١٤٣) بدعوى أن الله تعالى لما جعل العلم دليلا على الصدق فان العالم بالشيء صادق إذا أخبر بعلمه ولما كان الصدق يقتضي مطابقة الخبر لحقيقة الأمر فقد يفهم من ذلك أن مقتضى الآية الكريمة يجري مجرى رأي الأصوليين أن العلم تيقن الشيء على ما هو به أو هو معرفة جازمة صادقة أي مطابقة للحقيقة. وعلى هذا التأويل فإن العلم الظاهر الذي لا يقطع به صاحبه ليس

---

(١) " أحكام القرآن " ٤٣٧/٣.

(٢) " الإحكام في أصول الأحكام " ٣٤.

(٣) " تقريب الوصول " ٣٩.

(٤) " شرح منتهى الوصول " ٤٨/١-٥٤.

بعلم عندهم وإنما هو ظن غالب. غير أن هذا التأويل ليس بسديد لأنه يقلب مجرى الآية الكريمة، وذلك أن معنى الآية هو : إن كنت صادقا في مذهبك فإن لك علم تخبرنا به، وليس معنى الآية : إن كان لك علم فأنت صادق في مذهبك. وأنت ترى الفرق بين العبارتين. يوضح الأمر أن الاستناد إلى العلم الظاهر ينقسم إلى صواب وخطأ، والمخطئ ليس بصادق في مذهبه، وآية الأنعام إنما ذكرت من تكلم بصدق في قضايا الحلال والحرام وأنه لا بد أن يوجد على صدقه علم، وأما من تكلم بالخطأ أو غير الصدق فلم تذكره الآية سواء كان مستندا إلى محض الهوى أو إلى العلم الظاهر. وأصبح واضحا إن شاء الله تعالى أن آية الأنعام لا تساعد أولئك الأصوليين على مذهبهم، يضاف إلى ذلك إن القرآن الكريم قد صرح في اكثر من موضع بإدخال العلم الظاهر في مسمى العلم فمن المحال حمل آية الأنعام على تأويل بعيد مخالف لصريح القرآن.

والقضية ليست مجرد اختلاف اصطلاحي في حقيقة العلم الظاهر أهو علم أم ظن؟ بل القضية اكبر من ذلك، فان الأصولي الذي ينكر أو يهمل وجود علم غير جازم فانه مضطر لا محالة إلى الخلط بين العلم الظاهر والظن وقد يؤدي ذلك به إلى الاحتجاج بكل ظن غالب ويفضي الأمر إلى ظهور مذاهب وآراء كثيرة لا ترقى البتة إلى مرتبة العلم الظاهر وإنما هي محض ظن معارض بمثله، وسيجد القارئ إن شاء الله تعالى أمثلة متعددة من هذا النمط.

ويوجد رأي آخر لطائفة من الأصوليين والمتكلمين يحتاج إلى نظر، وهو تقسيم العلم إلى قسمين أحدهما ضروري الحصول لا يحتاج إلى طلب لاكتسابه وذلك كعلم الإنسان بوجوده، والآخر علم مكتسب يطلب بالأدلة. وقد صرح بهذا التقسيم ابن الحاجب(١) رحمه الله وسايره عليه شارحوا كتابه(٢). غير إنه تقسيم قديم عند المتكلمين اخذ به قدماؤهم، أرادوا بذلك أن من اعتقد شيئا من العلوم الكسبية عن

---

(١) " منتهى الوصول والأمل " ٤-٦.

(٢) " حاشية التفتازاني وغيره على مختصر المنتهى " ١ /٦٤-٦٨.

طريق التقليد وليس الاستدلال فليس بعالم بذلك الشيء لان العلم محصور عندهم بالضروري والمطلوب بالأدلة وليس التقليد من هذا ولا ذاك. وبنى المتكلمون على هذا التقسيم قضية المسلم الذي يقلد في العقيدة وفي صفات الله عز وجل وهو جازم بصحة ما أعتقده، اهو عالم بالله تعالى وبالعقيدة أم لا؟ ثم إن قيل انه غير عالم بذلك لانه قلد ولم يستدل فهل يصح إيمانه أم لا؟ وقد توسعنا في الإجابة عن هذه الأسئلة وفي إبطال مذهب المتكلمين وذلك في كتاب (فقه الأيمان)(١) فلا حاجة إلى التكرار ولكن المهم هنا أن يعرف بان معتقد الحق عالم به سواء استدل عليه أو تلقى المدلول من الدعاة إلى الحق فاعتقده وجزم به. واما حصر العلم بالضروري والاستدلالي فهو تقسيم فلسفي ليس له أصل في الشرع ولا في اللغة. وربما يشتبه على بعضهم قوله تعالى **﴿ قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ﴾**(الأنعام ١٤٨) فقد يفهم بعضهم أن العالم بالشيء يمكنه إخراج ما يدل على علمه وان حال المقلد ليس كذلك. غير أن هذا التأويل ليس بسديد لان إخراج ما يدل على العلم ليس مقيدا في الآية بكيفية معينة ولا برتبة معينة، ألا ترى أن العلماء متفقون على أن العلم يكون بالحواس ومع ذلك فان الناس يتفاوتون تفاوتا كبيرا في الإدراك بالحواس فمنهم من يميز تمييزا عجيبا بين الأصوات ويعرف صوت هذا من ذاك مع تشابه الصوتين ومنهم من يخلط فلا يكاد يميز إلا الشاذ من الأصوات، وهكذا في سائر الحواس كالمشاهدة واللمس والشم. ومثل ذلك يقال في المعاني النظرية فان المجتهد الذكي قد يستطيع إخراج ما يدل على علمه بيسر ومن غير مراجعة كثيرة، وتزداد الحاجة إلى المراجعة حتى ينزل الأمر إلى المقلد فهذا يخرج العلم الذي يدل على اعتقاده بمراجعة المجتهدين أو بان يبدأ هو بالاستدلال. وهذا كله لا يقدح في اصل العلم. ولذلك جزم الإمام الغزالي بصحة إيمان المقلد ثم قال الغزالي رحمه الله تعالى : وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا إلا من سمع منهم دليل الاعتقاد فتلقفه تقليدا كما تلقف

---

(١) " فقه الإيمان " ٨٩-١٠٦.

نفس الاعتقاد تقليدا إذ لا فرق في التقليد بين تعليم الدليل أو تعلم المدلول. اهـ(١) وأما سائر أدلة المتكلمين والجواب عنها فيرجع إليها في أواخر باب الإيمان من كتابنا (فقه الإيمان).

ذلك هو العلم إذا أريد به الحالة القائمة في النفس.

ويكثر أيضا استعمال العلم كاسم للشيء الذي يعلم، أي المعلومات التي يقع عليها اليقين أو التصور وذلك كالأدلة الشرعية وأدلة العلوم الكونية وغيرها. وهذا وجه في تفسير قوله تعالى ﴿ **قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون**﴾(الأنعام ١٤٨)، فيحتمل أن العلم في الآية هو حال النفس وإن المطلوب منهم إظهار أدلته أو أسبابه أو مصادره، ويحتمل أيضا أن العلم في الآية هو العلم المجرد كالرواية والكتاب إن كان يؤيد مزاعمهم. ونحو ذلك قال السلف في تفسير ﴿ **أثارة من علم** ﴾ في قوله تعالى ﴿ **ائتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين** ﴾ (الأحقاف ٤)، أي بقية من علم أو أثر منه أو رواية.

المطلب الثاني

الظن والشك والاعتقاد

يستعمل الظن في معنيين:

الأول :

الظن بمعنى الاعتقاد الجازم، ويختلف عن العلم بأن العلم يكون يقينا أو ظاهرا كما ذكرنا ، وأما الاعتقاد الجازم فقسمته إلى اعتقاد صحيح وإلى اعتقاد فاسد، ثم ينقسم الاعتقاد الفاسد إلى أقسام بحسب رتبته، فمن أدنى رتبه أن لا يكون له مستند البتة وإنما زين لصاحبه فاعتقده. فمن الاعتقاد الصحيح قوله

---

(١) " إحياء علوم الدين " ١/٩٤.

تعالى ﴿ **واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين ❁ الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون** ﴾ (البقرة ٤٥-٤٦) وقوله تعالى ﴿ **قال الذين يظنون أنهم ملاقو الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين** ﴾ (البقرة٢٤٩) وقوله تعالى ﴿**فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرعوا كتابي ❁ إني ظننت أني ملاق حسابي** ﴾ (الحاقة ١٩-٢٠). ولذلك اشتهر عن المفسرين تفسير الظن في هذه الآيات بأنه اليقين أو العلم، وهو تفسير صحيح حين يكون الاعتقاد صحيحا غير أن لفظ الظن أنسب في هذا السياق لأنه يشعر بعلم تقبله النفس وتتخذه إعتقادا، وأما العلم واليقين فقد يكون مقبولا وقد يكون مجحودا وذلك كالكافر الذي يتيقن من صحة الدين ويعلمه حق العلم ولكنه يجحده ولا يتخذه اعتقادا كما قال تعالى ﴿ **فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين ❁ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا** ﴾(النمل ١٣-١٤). وأيضا فان الظن بمعنى الاعتقاد يشعر بحصول تفكر وتدبر أو استدلال بخلاف العلم فانه يستعمل في هذا وفيما يعرف بمجرد الحواس فانك تقول في رجل مرئي حاضر : اعلم هذا إنسانا، وأما الظن فقد نقل الإمام القرطبي(١) إن العرب لا تقول في رجل مرئي حاضر : أظن هذا إنسانا. وقلنا إن الظن قد يكون اعتقادا فاسدا، فقد قال تعالى ﴿ **حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا** ﴾ (يونس ٢٤) وقال تعالى ﴿ **وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا** ﴾ (الحشر ٢) فهذا ونحوه اعتقاد فاسد ليس له مستند ولكنه زين لأصحابه.

---

(١) **" تفسير القرطبي " ٣٧٦/١.**

تعالى ﴿ **واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين ❁ الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون** ﴾ (البقرة ٤٥-٤٦) وقوله تعالى ﴿ **قال الذين يظنون أنهم ملاقو الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين** ﴾ (البقرة٢٤٩) وقوله تعالى ﴿**فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرءوا كتابي ❁ إني ظننت أني ملاق حسابي** ﴾ (الحاقة ١٩-٢٠). ولذلك اشتهر عن المفسرين تفسير الظن في هذه الآيات بأنه اليقين أو العلم، وهو تفسير صحيح حين يكون الاعتقاد صحيحا غير أن لفظ الظن أنسب في هذا السياق لأنه يشعر بعلم تقبله النفس وتتخذه إعتقادا، وأما العلم واليقين فقد يكون مقبولا وقد يكون مجحودا وذلك كالكافر الذي يتيقن من صحة الدين ويعلمه حق العلم ولكنه يجحده ولا يتخذه اعتقادا كما قال تعالى ﴿ **فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين ❁ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا** ﴾(النمل ١٣-١٤). وأيضا فان الظن بمعنى الاعتقاد يشعر بحصول تفكر وتدبر أو استدلال بخلاف العلم فانه يستعمل في هذا وفيما يعرف بمجرد الحواس فانك تقول في رجل مرئي حاضر : اعلم هذا إنسانا، وأما الظن فقد نقل الإمام القرطبي(١) إن العرب لا تقول في رجل مرئي حاضر : أظن هذا إنسانا. وقلنا إن الظن قد يكون اعتقادا فاسدا، فقد قال تعالى ﴿ **حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا** ﴾ (يونس ٢٤) وقال تعالى ﴿ **وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا** ﴾ (الحشر ٢) فهذا ونحوه اعتقاد فاسد ليس له مستند ولكنه زين لأصحابه.

---

(١) " **تفسير القرطبي** " ١/٣٧٦.

الثاني :

هو الظن بمعنى الشك في الأمر، ويكثر استعماله حين يكون للشك بعض الرجحان بالقياس إلى أمر آخر ولكن من غير فرق من جهة العربية بين الرجحان الكبير والرجحان القليل. فقول القائل : أظن زيدا نائما معناه أنك ترجح نومه من غير أن تعلمه علما ولا أن تجزم به. ولولا أن الظن هنا يتضمن ترجيح الاحتمال المظنون لما كان فرق بين قولك : أظن زيدا نائما وقولك أظن زيدا مستيقظا. ولذلك قال الإمام القرطبي : أصل الظن وقاعدته الشك مع ميل إلى أحد معتقديه. اهـ(١). وقال الفيروزآبادي : الظن التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم. اهـ(٢). وهذا الظن ليس بعلم فقد قال تعالى ﴿ **ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا** ﴾ (النساء ١٥٧) فان المشهور عن المفسرين أن قوله تعالى ﴿ **إلا اتباع الظن** ﴾ استثناء منقطع أو استثناء من غير الأول أو استثناء من غير الجنس، صرح بذلك أبو جعفر النحاس(٣) وأبو البقاء العكبري(٤) والقرطبي(٥) وأبو حيان(٦) والنسفي(٧) وغيرهم، وحاصل كلامهم واحد وهو أن العلم والظن لا تجمعهما فصيلة واحدة وليس بينهما تجانس. ولكن شذ في ذلك ابن عطية من المفسرين فقد ادعى انه استثناء متصل بضرب من التجوز، نقل ذلك عنه أبو حيان ورد عليه، ويكفي في بيان عدم صحة رأي ابن عطية رحمه الله تعالى إن إتباع الظن مذموم في هذه الآية نفسها وأما العلم

---

(١) " تفسير القرطبي " ٣٧٦/١.

(٢) " القاموس المحيط " ٢٤٧/٤.

(٣) " إعراب القران " ١ /٤٦٨.

(٤) " التبيان في إعراب القران " ٤٠٦/١.

(٥) " تفسير القرطبي " ٩/٦-١٠.

(٦) " البحر المحيط " ٣/٣٩٠-٣٩١.

(٧) " تفسير النسفي " ٢٦٢/١.

فشأنه رفيع في القرآن والسنة فمن المحال أن يكون الظن في موضع ذمه علما أو يكون من معتقدات اليقين كما هي عبارة ابن عطية.

وصفة أخرى للظن وهي أنه ليس طريقا إلى الحق أو أن الحق لا يطلب بالظن، فقد قال تعالى ﴿ **إن الظن لا يغني من الحق شيئا** ﴾ (يونس ٣٦)، قوله تعالى ﴿ **شيئا** ﴾ نكرة عامة تتناول أدنى شيء فهي تدل على التوكيد، أي أن الحق ولو بأدنى مراقبة وأبعد جوانبه فان الظن لا يغني منه.

وواضح أن الظن هو حال النفس وليس له وجود في الخارج وإنما الوجود للامارات التي أدت إلى الظن إن كانت موجودة، ولذلك لم نرتض تعريف الراغب للظن، قال الراغب رحمه الله : الظن اسم لما يحصل عن امارة ومتى قويت أدت إلى العلم ومتى ضعفت لم يتجاوز حد التوهم. اهـ(١) ففي تعريفه تسامح لان أهل الريب قد يظنون من غير استناد إلى أمارة البتة وإنما هو مجرد حديث النفس وهواها وقد يحصل ظن بلا امارة في الخارج لكثير من الناس. وهذا بخلاف العلم فانه وصف لحال النفس وكذلك يطلق على المادة العلمية كالبراهين والبينات التي يتعلمها الناس.

وذكرنا أن الظن بالمعنى الثاني هو شك مع مقدار مبهم من الرجحان، هذا هو الظاهر أو الغالب ولكن ربما يصح أن تقوم قرينة على استعمال الظن لمطلق الشك سواء كان راجحا أو مرجوحا، وبذلك تشعر عبارة الراغب المتقدمة إذ جعل أدنى مراتب الظن أن لا يتجاوز حد التوهم، وكذلك فان الظن الذي هو تردد قد عرفه ابن فارس(٢) بأنه شك ولم يقيده بأنه راجح ولا مرجوح وذكر أمثلة يشعر بعضها بمطلق الشك كقولهم : الدين الظنون أي الذي لا يدرى أيقضى أم لا ؟

---

(١) " المفردات " ٣١٧.

(٢) " معجم مقاييس اللغة " ٣/٤٦٢.

ولما كان الظن ليس بعلم وليس طريقا إلى الحق فانه يجب أن يعرف الأصولي والفقيه كيف يفرق بين الظن من جهة والعلم الظاهر من جهة أخرى، أما العلم الظاهر فتوجد حقيقة تدل عليه وليس لنقيضه حقيقة تدل عليه حسب علم المجتهد وأما الظن فان سبب تردد الفكر في معناه هو خلو الشيء المظنون من حقيقة تدل عليه أو وجود دليل على النقيض من صنف دليل الشيء المظنون وان كان دونه في الرجحان. وقد سبق بيان ذلك في تعريف العلم وستأتي أمثلة فقهية توضحه إن شاء الله تعالى، وإنما تابعنا في ذلك الاستعمال القرآني للعلم والظن وما عليه كلام العرب وإن كان مخالفا لعرف كثير من الأصوليين والفقهاء المتأخرين الذين حصروا العلم باليقيني أو الجازم المطابق وأدرجوا العلم الظاهر في مسمى الظن.

وأما (الشك) فهو مطلق تردد الفكر بين هذا وذاك من غير جزم، فسواء كان التقدير راجحا في هذا أو ذاك فهو شك في كل منهما وكذلك إذا كان التقدير مستويا بين النقيضين. وقد ادعى الراغب⁽¹⁾ رحمه الله تعالى أن الشك هو اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما، وكذلك ذكر النسفي⁽²⁾ أن الشك هو أن لا يترجح أحد الجانبين، ونقل أبو حيان⁽³⁾ نحوه عن الزمخشري. ويبدو والله تعالى أعلم أن هؤلاء فسروا الشك باصطلاح طارئ عند أهل العلم وأما في اللغة فلم نجد في شواهد العربية ما يساعد على هذا الاصطلاح، وقال أبو حيان رحمه الله تعالى : العرب تطلق الشك على ما لم يقع فيه القطع واليقين فيدخل فيه كلما يتردد فيه إما على السواء بلا ترجيح أو بترجيح أحد الطرفين. اهـ⁽⁴⁾. ونقل الإمام الشوكاني عن الإمام النووي أنه قال : تفسير الشك بمستوي الطرفين إنما

---

(١) " المفردات " ٢٦٥.

(٢) " تفسير النسفي " ٢٦٢/١.

(٣) " البحر المحيط " ٣٩١/٣.

(٤) " البحر المحيط " ٣٩١/٣.

هو اصطلاح طارئ للأصوليين. وأما في اللغة فالتردد بين وجود الشيء وعدمه كله يسمى شكا سواء المستوي والراجح والمرجوح.اهـ(١).

وأما (الاعتقاد) فهو عقد القلب أو الفكر على أمر، ومن اعتقد شيئا جزم به، فإن أصاب فهو اعتقاد صحيح وإن أخطأ فهو اعتقاد فاسد. ولكن يبدو مما نقلناه من كلام القرطبي والفيروزآبادي في تعريف الظن أن (الاعتقاد) عندهما قد يكون غير جازم، غير إن هذا موضوع خلاف كما نقل الشوكاني(٢). وإذا صرفنا النظر عن الاصطلاحات الحادثة فإن الأقرب من جهة اللغة إن اعتقاد الشيء يتضمن الجزم به لانه من العقد، وفيه معنى الشد والربط وهو نقيض الحل، ويقال : عقد العهد واليمين أي أكدهما، وعقد قلبه على الشيء لزمه، وعقدة النكاح والبيع أي وجوبها، نقل هذه الأمثلة ابن سيده(٣) رحمه الله تعالى.

المطلب الثالث: الرأي

(رأى) في العربية لفظ يدل على نظر بعين أو تقدير بفكر، والمهم هنا هو التفكر.

وقد يؤدي التقدير بالفكر إلى الإبصار وقد لا يؤدي إليه وذلك بحسب مقدمات الرأي وأسبابه، أهي براهين ببصيرة منيرة أم هي مقدمات واهية كالاستدلالات الفاسدة والأدلة الضعيفة والظنون والأهواء؟ ولذلك فإن (الرأي) يستعمل في الصحيح المحمود من الأفكار وفي الباطل منها.

---

(١) " نيل الأوطار " ١٣١/٣.

(٢) " إرشاد الفحول " ٥ .

(٣) " المحكم والمحيط الأعظم " ٩٢/١-٩٥ .

فمن الرأي الصحيح الجاري مجرى العلم والاعتقاد الصحيح قوله تعالى ﴿ **ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق** ﴾ (سبأ ٦)، فهذا لا يعني أنهم اختاروا الحق بمجرد الذوق وان هواهم فيه ولكنهم اختاروه عن نظر وبراهين وعلم وبذلك رأوه حقا. وقريب من ذلك يقال في قوله تعالى ﴿ **وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم** ﴾ (البقرة ١٢٨) وقوله تعالى ﴿ **إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله** ﴾ (النساء ١٠٥).

وقال ابن فارس رحمه الله تعالى : رأى أصل يدل على نظر وإبصار بعين أو بصيرة . فالرأي ما يراه الإنسان في الأمر وجمعه الآراء. اهـ[1] وعبارة ابن فارس فيها تسامح لأنها تتناول النظر الصحيح المؤدي إلى الإبصار دون النظر الفاسد المانع من الإبصار علما أن اللفظ يستعمل في العربية في هذا وذاك ولذلك قلنا انه تقدير بفكر ولم نقل انه إبصار ببصيرة.

فمن الرأي الفاسد المانع من الإبصار رأي أهل الضلالة كما حكاه الله تعالى في قوله ﴿ **قال الملأ الذين كفروا من قومه إنا لنراك في سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين** ﴾ (الأعراف ٦٦) وقوله تعالى ﴿ **أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا** ﴾ (فاطر ٨).

الرأي في عرف السلف

تقدم أن (الرأي) في اللغة أنواع وذلك بحسب ما يستند إليه الرأي من حقائق أو أوهام. وكذلك الرأي في عرف السلف لا يخرج عما هو عليه في

---

(١) "معجم مقاييس اللغة" ٢/٤٧٢-٤٧٣

اللغة، منه المقبول ومنه المردود، ولكن قد يخطأ من يحمل الرأي على نوع واحد ثم يطلق القول بمدحه أو ذمه بحسب مذهبه في ذلك النوع .

ويمكن إن شاء الله تعالى ذكر بضعة أنواع يوجد في كلام السلف ما يدل على تفسير الرأي به :

١-الرأي الواقع على العلم والاعتقاد الصحيح :

قال تعالى﴿ **ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ويهدي إلى صراط العزيز الحميد** ﴾ (سبأ ٦)، فليس المقصود من الآية الكريمة انهم عرفوا الحق انهم عرفوا الحق بمجرد الذوق ولأن الحق وافق هواهم ولكنهم عرفوه بالبراهين والبصيرة. ولذلك فان السلف من الصحابة والتابعين فيما نعلم لم يتكلفوا القول بأن الرأي هنا بمعنى العلم، لم يتكلفوا ذلك لان إيقاع الرأي على النظر الصحيح أمر شائع لا إشكال فيه ولا يحتاج إلى إيضاح. ولكن العلماء اختلفوا بعد ذلك وظهر من يطلق القول بذم الرأي ويبالغ في ذمه، ومن هنا نجد المفسرين المتأخرين كالإمام القرطبي وغيره يحتاجون إلى القول بأن الرأي هنا بمعنى العلم وكأن إيقاع الرأي على النظر الصحيح خارج عن القاعدة أو أن أمر الرأي صار مشتبها يحتاج إلى بيان بعد أن كان بينا لا إشكال فيه، والله تعالى أعلم.

وكذلك قوله تعالى ﴿ **وأرنا مناسكنا وتب علينا** ﴾ (البقرة ١٢٨) فلا ريب أن الرؤية هنا ليست نتيجة فكر مجرد ولكنها نتيجة الاطلاع على الوحي المنزل وقبول براهين الشريعة التي تفصل المناسك. والدعاء في هذه الآية الكريمة هو لإبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ومن المحال أن يكون دعاء بأن يعرف الفكر المجرد المناسك من غير اطلاع على الوحي المنزل.

٢- الرأي بمعنى الحكم الفقهي حين لا يقطع المجتهد بالصواب :

وهذا كثير في كلام السلف ولكن يغفل عنه من يسرف في ذم الرأي!! يوضح الأمر أن الرأي هنا هو نظر الفكر في الأدلة الشرعية لاستخراج الأحكام منها،

وفيها الأدلة المتشابهة التي يجتهد الفقهاء لمعرفة الطريق إلى إحكام معانيها ورفع تأثير التشابه في عباراتها، ولكن المجتهد في كثير من الأحيان لا يقطع بالصواب في ذلك فقد يحتج بظاهر عبارة وهي مصروفة عن ظاهرها أو يصرف ظاهر نص بدليل ضعيف في حقيقة الأمر. وقد يغفل المجتهد عن قضايا من دقائق الأصول والبلاغة والنحو وقد يخطأ في تصحيح حديث ضعيف أو تضعيف حديث صحيح. وهذا كله كثير في فتاوى السلف واجتهادهم، ولولا كثرته لما كثر الاختلاف في أقاويلهم في الفقه وذلك أن الحق واحد في موضع الخلاف وسائر الأقاويل خطأ، وقد توسعنا في بيان ذلك في كتابنا (المنهج الفريد).

المهم هنا أن المجتهد إذا استند إلى العلم الظاهر فلم يقطع بالصواب فانه لا يصح أن يصف اجتهاده بأنه حكم الله تعالى أو حكم الإسلام ولكن يقول : أرى هذا واحكم بهذا وهذا اجتهادي وشبهها من العبارات وذلك لأجل أن لا يقول على الله تعالى ما ليس بحق ولأجل أن لا تحسب أخطاء المجتهدين على الإسلام. وقد نقل الإمام ابن القيم أن الإمام مالك ابن أنس قال : لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ولا أدركت أحدا أقتدي به يقول في شيء : هذا حلال وهذا حرام وما كانوا يجترئون على ذلك وإنما كانوا يقولون : نكره كذا ونرى هذا حسنا فينبغي هذا ولا نرى هذا. اهـ(١)

يوضح الأمر حديث بريدة الاسلمي ﷺ قال : كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه في خاصة نفسه بتقوى الله وبمن معه من المسلمين خيرا ثم قال ((وان حاصرت أهل حصن فأرادوك على أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك فانك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا)) رواه عبد الرزاق(٢) والترمذي(٣) وابن ماجه(٤) في سياق حديث طويل

---

(١) " أعلام الموقعين " ١ /٣٩.

(٢) " المصنف " ٢١٨/٥.

(٣) " تحفة الأحوذي " ٢٤٢/٥-٢٤٥.

(٤) " شرح سنن ابن ماجه " ١٩٩/٢.

وإسناده صحيح عند كل منهم، وقد روى الحديث الإمام مسلم(١) أيضا وإنما عدلنا عن رواية مسلم لأن عبد الرحمن ابن مهدي في إسنادها قال في آخر روايته((هذا أو نحوه)) فلعله شك في الألفاظ ولكنه روى الحديث مطمئنا إلى المعنى. المهم هنا أن النبي ﷺ لم يأمر قط بالحكم بغير ما أنزل الله تعالى ولكن بعد بذل الجهد لمعرفة حكم الله تعالى أمر النبي ﷺ أن ينسب الحكم في كثير من الأحيان إلى المجتهد نفسه وليس إلى الإسلام وذلك حين لا يتيقن المجتهد أو الأمير أنه قد أصاب حكم الإسلام أو أصاب في تمييز محل الحكم. وإذا جاز للأمير أو المجتهد أن يقول في ذلك : هذا حكمي، جاز له أيضا أن يقول : هذا رأيي وهذا اجتهادي وشبه ذلك. وسبق أن بينا في كتاب (المنهج الفريد) متى ينسب المجتهد الحكم إلى نفسه ومتى ينسبه إلى الإسلام.

ومن لا يعرف ذلك فانه قد يسارع باتهام الفقهاء لأنه يتوهم أن قول الفقيه بالرأي معناه أن يتبع الرأي المجرد من غير دليل من الكتاب والسنة في القضية التي يفتي بها. وبهذا الوهم نسب إلى جماعة من الصحابة والتابعين وغيرهم إتباع الرأي المجرد في الفقه، وبهذا الوهم أيضا ذكرت طائفة من المتأخرين كلاما يشعر أن القياس عندهم هو دليل ثالث سوى القرآن والسنة وليس هو مجرد فهم المجتهد لنوع خاص من أدلة الكتاب والسنة. والصحيح إن الرأي عند السلف في القضايا الشرعية ليس تقديرا فكريا مجردا، بل من المحال أن يقع فقهاء السلف في مثل هذا الباطل، وإنما الرأي هنا هو نظر الفكر في الأدلة الشرعية لأجل فهمها والعمل بها وقد يوصف الحكم الفقهي بأنه رأي لأن المجتهد أخذ بالعلم الظاهر ولم يقطع بالإصابة.

ومن أهل العلم من جعل اجتهاد الرأي مقابلا للعمل بالكتاب والسنة، ولعله يراد بالكتاب والسنة هنا النصوص المحكمة التي لا تشابه فيها بحيث أن استخراج الأحكام منها لا يحتاج إلى إجهاد الفكر والرأي، ويقابل ذلك والله تعالى أعلم اجتهاد

---

(١) " صحيح مسلم " ٣/ ١٣٥٦-١٣٥٧.

الرأي وهو إجهاد الفكر في الأدلة المتشابهة والقضايا المشكلة. وقد وردت آثار في هذه المقابلة، فعن الشعبي قال : لما بعث عمر شريحا على قضاء الكوفة قال له : وما لم يتبين لك فيه السنة فاجتهد رأيك. وعن ابن مسعود نحوه. وعن ابن عباس إذا سئل عن شيء فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله ﷺ ولا عن أبي بكر ولا عن عمر اجتهد رأيه. روى هذه الآثار ابن عبد البر(١).

وبعد معرفة هذا المعنى للرأي والمعنى الذي سبقه فليس بغريب أن نجد آثارا كثيرة عن السلف في العمل بالرأي أو تسويغه أو مدحه.

فعن مسروق قال : سألت أبي بن كعب عن شيء فقال : أكان هذا؟ قلت : لا، قال : فإذا كان اجتهدنا لك رأينا. وعن الزهري قال : نعم وزير العلم الرأي الحسن. وعن عبيده قال قال علي : اجتمع رأيي ورأي عمر على عتق أمهات الأولاد ثم رأيت بعد أن أرقهن فقلت له : إن رأيك ورأي عمر في الجماعة أحب إلي من رأيك وحدك في الفرقة. روى هذه الآثار ابن عبد البر رحمه الله وقال: وروينا عن ابن عباس انه أرسل إلى زيد بن ثابت : أفي كتاب الله ثلث ما بقي؟ فقال زيد : إنما أقول برأيي وتقول برأيك. وعن ابن مسعود انه قال في غير ما مسألة : أقول فيها برأيي. اهـ(٢). وذكر عن عمر ﷺ انه لما كتب الكاتب بين يديه حكما حكم به فقال : هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر، فقال : لا تقل هكذا ولكن قل : هذا ما رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. نقله ابن القيم(٣). وعن عمر أيضا قال : إني كنت قضيت في الجد قضاء فان شئتم أن تأخذوا به فافعلوا فقال عثمان : إن نتبع رأيك فان رأيك رشد وإن نتبع رأي الشيخ قبلك فنعم ذو الرأي كان. رواه عبد الرزاق(٤) وروى آثارا أخرى في استعمال الرأي في نحو هذه القضايا.

---

(١) " جامع بيان العلم " ٢/٧١-٧٢.

(٢) " جامع بيان العلم " ٢/٧١-٧٤.

(٣) " أعلام الموقعين " ١/٣٩.

(٤) " المصنف " ١٠/٢٦٣-٢٦٤.

وربما يقطع الفقيه بالحكم الشرعي غير أن محل الحكم قد يعتمد على بينات ظاهرة غير قطعيه، وذلك كالقاضي الذي يقضي على رجل بحكم وهو يقطع بصحة الحكم الشرعي غير إن البينة التي أقيمت على الرجل إنما هي شهادة أو قرائن وقد يظهر فيما بعد ما يقدح فيها. وهنا أيضا قد يطلق لفظ (الرأي) على القضاء بالبينة الظاهرة وإن كان أصل الحكم الشرعي معلوما عند القاضي على وجه القطع واليقين. وقد جاء ذلك في رواية لحديث مشهور فعن أم سلمة ﵂ قالت قال رسول الله ﷺ « إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع منه. فمن قطعت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له به قطعة من النار » رواه البخاري(١) ومسلم(٢) وأبو داود(٣). وفي رواية عن أم سلمة عن النبي ﷺ قال « إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل علي فيه » رواه أبو داود(٤) وذكر الحافظ ابن حجر هذه الرواية في (الفتح)(٥) وسكت عنها علما أن في إسنادها أسامة وهو أسامة بن زيد الليثي وفيه اختلاف فقد وثقه ابن معين والعجلي وضعفه يحيى بن سعيد واحمد والنسائي وله ترجمة عند النسائي(٦) وابن حجر(٧) وعلى أي حال فإن في رواية أبي داود هذه تسمية الحكم القضائي بالرأي إذا كانت البينة القضائية غير قطعية وإن كان النبي ﷺ يقطع بأصل الحكم الشرعي. يوضح ذلك أن كون البينة صادقة في حقيقة الأمر أم لا ليس وحيا منزلا ولكن يجب اتباع البينة بعد النظر فيها وتقدير عدالتها في الظاهر. وكذلك الأمر في تفسير العبارات المتشابهة في القرآن والسنة فإن حمل العبارة على وجه دون آخر قد يكون علما

---

(١) "فتح الباري" ١٣/١٤٧.

(٢) "صحيح مسلم" ٣/١٣٣٧-١٣٣٨.

(٣) " سنن أبي داود " ٣/٣٠٠.

(٤) " سنن أبي داود " ٣/٣٠٠.

(٥) " فتح الباري " ١٣/١٤٧.

(٦) " كتاب الضعفاء والمتروكين " ٥٤ .

(٧) " تهذيب التهذيب " ١/١٨٣ -١٨٤ .

ظاهرا عند المجتهد وليس بالأمر اليقيني عنده. وهذا هو حقيقة الرأي في هذا الموضع.

ولذلك فإنه إذا وصف بعض الأئمة بأنهم أصحاب رأي فإن الوصف قد يكون مدحا لهم بصرف النظر عن مراد الواصف.، لأن أولئك الأئمة أصحاب عقول حية تنظر في الأدلة المتشابهة والقضايا المشكلة بفكر رحب يجول بين أنواع من الوجوه في التأويل والحكم، أو لأنهم بقوة رأيهم يبصرون في أدلة الشرع والقضايا المشكلة ما لا يبصره غيرهم، وذلك أن ضعيف الرأي إذا نظر في دليل متشابه أو قضية مشكلة فإنه يرى وجها واحدا قد يكون ضعيفا وأما الوجوه الأخرى فلا تخطر في باله، وأضر من ذلك أن يجتمع ضعف الرأي مع قلة الصبر فمن اجتمع فيه ذلك فإنه أسرع من غيره في المجازفة واتهام الآخرين والقدح فيهم لأنهم يتبعون في اعتقاده ما لا يجد له وجها في أدلة الشرع، ومع ذلك فإن ضعيف الرأي قد لا يشعر بمصيبته ومصيبة الناس فيه!

يضاف إلى ذلك أن الإمام قد ينسب إلى الرأي لورعه حيث يكون كثير الاتهام لنفسه فلا ينسب اجتهاده إلى الإسلام خشية أن يكون قد أخطأ فيه ولكنه يقول إنه رأيه واجتهاده ونحو ذلك، وهذا بخلاف ضعيف الرأي فإنه قد يستسهل أن يقول : الشرع كذا والسنة كذا وحكم الله تعالى كذا، وهو لا يشعر أنه أخطأ في كثير مما قاله!!

٣- الرأي بمعنى النظر فيما مجاله الرأي من الوسائل والكيفيات :

وذلك أن الحكم الشرعي أمر وكيفية اقامته أمر آخر، وهذه الكيفية تعتمد على الرأي الحسن الذي يخدم الشريعة ولا يخالفها. فإذا قال تعالى ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة** ﴾ (الأنفال ٦٠) فان تقدير ما يدخل في عموم (ما) في كل زمان ومكان موكول إلى الرأي والاجتهاد فيه. وأمثلة هذا النوع كثيرة جدا لأنه يجب على الدوام إعمال الفكر في كيفية إقامة الأحكام الشرعية وتسخير الدنيا للدين.

٤- الرأي بمعنى الاعتماد على الفكر المجرد في إثبات أحكام الدين :

الرأي هنا هو تفكير مجرد من الأدلة الشرعية ومن الأساليب العلمية في الاستدلال ولكن المفكر يحمل الشريعة قسرا على ما يراه هو. ولا يستطيع هذا المفكر أن يقيم دليلا شرعيا مستقيما على صحة رأيه ولكنه يتكل على أوهام أو ظنون محضة لا قيمة لها في تفسير الكتاب والسنة. وقد يتكل هذا المفكر على عبارات مزخرفة كجوهر الدين وروح الشريعة والمصلحة وشبه ذلك. فإذا كانت هذه العبارات مزاعم بلا دليل فلا قيمة لها وذلك لان ما يسمى بروح الشريعة وجوهر الدين في قضية معينة يجب أن يكون موجودا في دليل شرعي يتناول تلك القضية أو يكون موجودا في دليل شرعي ثبت شرعا تأثيره في تلك القضية. ومن المحال أن يكون جوهر الدين على حد قولهم أمرا يفتعله فكر المفكر ولا يمكن إقامة الدليل عليه، وإلا فان الله تعالى قال ﴿ **أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ولولا كلمة الفصل لقضي بينهم وإن الظالمين لهم عذاب أليم** ﴾(الشورى ٢١).

وواضح أن الرأي بهذا المعنى باطل لا يحل الأخذ به ولا اتباعه ولذلك جاءت آثار كثيرة عن السلف في ذم الرأي وفيه أيضا رواية لحديث مشهور.

فعن عبد الله بن عمرو قال سمعت النبي ﷺ يقول «إن الله لا ينزع العلم بعد أن اعطاهموه انتزاعا ولكن ينزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون» رواه البخاري(١) من طريق سعيد بن تليد وهو سعيد بن عيسى بن تليد، وفي رواية أخرى لهذا الحديث قال النبي ﷺ «ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤسا جهالا

---

(١) " فتح الباري " ١٣/٢٤١-٢٤٣.

فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا » رواه البخاري(١) ومسلم(٢) وهذه رواية الأكثر كما ذكر الحافظ ابن حجر(٣).

وعن عمر بن الخطاب ﷺ قال : إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا. وعن ابن مسعود قال : ليس عام إلا الذي بعده شر منه ولا أقول عام أمطر من عام ولا عام أخصب من عام ولا أمير خير من أمير ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم فيهدم الإسلام ويثلم. وعن عروة بن الزبير قال : لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيما حتى أدرك فيهم المولدون أبناء سبايا الأمم فاخذوا فيهم بالرأي فأضلوا بني إسرائيل. وعن الشافعي قال : مثل الذي ينظر في الرأي ثم يتوب منه مثل المجنون الذي عولج حتى برئ. وعن الإمام احمد قال : لا يكاد نرى أحدا نظر في هذا الرأي إلا وفي قلبه دغل. روى هذه الآثار ابن عبد البر(٤). وعن الإمام احمد أنه أنشد:

دين النبي محمد أخبار نعم المطية للفتى آثار
لا ترغبن عن الحديث وآله فالرأي ليل والحديث نهار

فهذه الآثار في ذم الرأي ليست عامة في الرأي لأن جملة عظيمة من الآيات والأحاديث تحتاج إلى إجهاد الرأي في تفسيرها وهو رأي محمود لا ينكره من يعرف معنى الرأي في اللغة وعرف الشريعة وإنما يحمل ذم الرأي على الرأي المجرد كما ذكرناه قبل قليل.

غير إن النوعين الثاني والثالث من الرأي فيهما مواضع دقيقة كثيرة لا يفهمها من كان ضعيف النظر من ثقات المحدثين وغيرهم فيظن أنها من الرأي المجرد

---

(١) " فتح الباري " ١/١٥٧-١٥٨.
(٢) " صحيح مسلم " ٤/٢٠٥٨.
(٣) " فتح الباري " ١٣/٢٤١-٢٤٣.
(٤) " جامع بيان العلم " ٢/١٦٤-١٧٠.

المذموم ولذلك تكلم بعض السلف في أبي حنيفة رحمه الله تعالى بحجة أنه صاحب رأي!! والصواب أن أبا حنيفة أبصر في الدليل الشرعي حسب اجتهاده ما لم يبصره غيره وكان رأي أبي حنيفة في بعض ما أنكروه عليه أقرب إلى الكتاب والسنة من رأي المنكرين عليه. ولا نريد أن نخوض في آثار النزاع بين أصحاب الحديث وأصحاب الرأي ولكن نكتفي بهذا القدر ليعرف القارئ أنواع الرأي فلا يغتر بظاهر الآثار العامة في ذم الرأي أو مدحه.

٥- الرأي بمعنى القياس والاستحسان :

وهذا كثير في عرف المتأخرين من أهل القياس ولذلك اشتهر عنهم إثبات القياس والاحتجاج له بحديث القضاء باجتهاد الرأي وهو حديث يروى عن معاذ عن النبي ﷺ وسيأتي الكلام مفصلا عنه وعن إسناده إن شاء الله تعالى. غير أن الرأي بهذا المعنى يرجع إلى بعض الأنواع التي ذكرناها قبل قليل وذلك بحسب نوع القياس وقوة دليله ومقدار ركون المجتهد إلى صحته، وتقع جملة منه في النوع الثاني من الرأي.

المطلب الرابع: العلة والتعليل

(العلة) في العربية الأمر يتخذ سببا إلى أمر آخر أو واسطة إليه أو حجة له. وربما يغلب في الاستعمال أن تكون الثقة بصحة السبب أو الحجة ضعيفة غير متينة أو تشهد أمارة أنه سبب مفتعل، كما يقال فيمن دعي إلى أمر فاعتذر أنه تعلل بكثرة شغله أو اعتل به. وقريب من ذلك استعمال لفظ العلة في مواضع الضعف كالمرض.

قال ابن سيده رحمه الله تعالى : تعلل بالأمر واعتل تشاغل وعلله بطعام وحديث ونحوهما : شغله بهما. وعللت المرأة صبيها بشيء من المرق ونحوه ليجزأ

به عن اللبن. والتعلة والعلالة ما يتعلل به. وتعللت بالمرأة : لهوت بها. والعلة المرض، عل يعل واعتل وأعله الله ورجل عليل. وحروف العلة والاعتلال : الألف والياء والواو سميت بذلك للينها وموتها. والعلة ايضا الحدث يشغل صاحبه عن وجهه، وفي المثل : لا تعدم خرقاء علة، يقال هذا لكل معتذر وهو يقدر، وقد اعتل الرجل. وهذا علة لهذا أي سبب. اهـ(١)

ولابن فارس كلام قيم في تعريف العلة لغة، يرجع إليه في معجمه(٢) رحمه الله تعالى.

وفي حديث عائشة ﵂ في الحج قالت : يا رسول الله أيرجع الناس بأجرين وارجع بأجر؟ فأمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن ينطلق بها إلى التنعيم(٣) قالت : فاردفني خلفه على جمل له، قالت : فجعلت ارفع خماري أحسره عن عنقي فيضرب رجلي بعلة الراحلة، قلت له : وهل ترى من أحد؟ رواه مسلم(٤). والمعنى أنه يضرب رجل أخته عائشة عامدا لها ولكن في صورة من يضرب الراحلة حين تكشف خمارها غيرة عليها. فالعلة هنا ليست هي الحكمة ولا الباعث على الحكم ولا العلامة عليه ولكنها الراحلة اتخذها عبد الرحمن واسطة مفتعلة إلى ضرب أخته. فلو كانت لغة عائشة كاصطلاح الأصوليين في أن العلة هي مناط الحكم أو الباعث عليه أو الوصف المعرف له، لو كان الأمر كذلك لقالت عائشة ﵂ : فيضرب رجلي بعلة رفع الخمار أو بعلة ظنه وجود أجانب أو نحو ذلك مما يتضمن المعنى الذي يقتضي الحكم الفقهي.

هذا هو معنى العلة في اللغة وأراه بعيدا عن الإيجاب والتحقيق فهو بعيد من جهة اللغة عن المعاني التي تثبت بها الأحكام.

---

(١) " المحكم والمحيط الأعظم " ١/٤٤-٤٦.

(٢) " معجم مقاييس اللغة " ٤/١٢-١٤.

(٣) التنعيم: موضع قريب من مكة.

(٤) " صحيح مسلم " ٢/٨٨٠.

وأما في اصطلاح الأصوليين فانهم استعاروا لفظ العلة وأوقعوه على المعنى الذي يثبت به الحكم الشرعي سواء كان الحكم فرضا أو ندبا أو تحريما أو كراهة أو إباحة. وذلك كقول بعضهم : إن علة قطع اليد هي السرقة بشروطها المعروفة فإذا وجدت هذه السرقة ثبت حكم القطع، وقول الآخر : إن علة الرجم هي الزنا مع الإحصان أو الزنا بشرط الإحصان. ويقول آخر : إن علة الحج عن الوالد الميت أو العاجز هي أنه دين لله تعالى تصح فيه النيابة فكل دين تصح فيه النيابة يمكن أن يقضيه الأولاد. ويقول آخر : إن الوضوء من البول والغائط الخارجين من السبيلين علته أن نجاسة خرجت من الجسد، يريد هذا المعلل أنها علة عامة يثبت بها الحكم حيثما وجدت فكل نجاسة تخرج من الجسد فإنها توجب الوضوء عنده بصرف النظر عن موضع الخروج بل وبصرف النظر عن نوع النجاسة حسب مذهبه فسواء كان الخارج قيئا أو دما أو قيحا فانه يوجب الوضوء عنده كالبول.

قال الإمام الغزالي : وفي لسان الفقهاء قد يعبر به (أي العلة) عن العارض الموجب لحدوث الحكم وقد يعبر به عن البواعث والصوارف وهي المصالح وقد يعبر به عن العلامات المظهرة للحكم. اهـ⁽¹⁾. وقال ابن قدامة : ونعني بالعلة مناط الحكم وسميت علة لأنها غيرت حال المحل أخذا من علة المريض لأنها اقتضت تغيير حاله. اهـ⁽²⁾. ومناط الحكم هو المعنى الذي نيط به الحكم أي علق والصق به.

المطلب الخامس: القياس

قياس الشيء على الشيء هو في اللغة تقدير الشيء بمقارنته بشيء أخر. قال الزمخشري رحمه الله تعالى : قاسه به وعليه واليه قيسا وقياسا واقتاسه. ورجل

---

(١) " شفاء الغليل " ٥٥٠ .

(٢) " روضة الناظر " ١٤٦ .

قياس. وهو مقيس عليه. وقاسه بالمقياس والمقاييس الصحيحة. وقايست بين الشيئين. وقبح الله قوما يسودونك ويقايسون برأيك. وهذه مسألة لا تنقاس وقاس الطبيب الشجة بالمقياس : بالمحراف : قدر غورها به. وبينهما قيس رمح وقيس إصبع. وجارية تميس ميسا وتخطو قيسا : تأتي بخطاها مستوية. وفلان يأتي بما يأتي قيسا. وقايسه إلى كذا : سابقه .اهـ(١) مع اختصار.

وأما في اصطلاح الفقهاء والأصوليين فالقياس يقع بأقل تقدير على ثلاثة من المعاني المتباينة:

١-القياس في عرف عامة الأصوليين المتأخرين :

هو تعدية حكم قضية فيها نص تسمى بالأصل إلى قضية أخرى تسمى اصطلاحا بالفرع وبشرط أن لا يكون دليل حكم الأصل دالا بنفسه على إثبات حكم الفرع ولكن القائس يرى باجتهاده أن الفرع يشترك مع الأصل في العلة أو في مماثلة مؤثرة يعتمد عليها ثبوت الحكم الشرعي. وبهذا الاشتراك يثبت حكم ويسقط آخر عن الفرع وذلك بحسب حكم الأصل الذي ألحق به الفرع.

مثال ذلك الخمر التي صنعت أصلا لأجل الخمر، هل يجوز تعمد تخليلها؟ الجواب هو المنع فقد ثبت عن أنس ﷺ أن النبي ﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلا؟ فقال (لا) رواه مسلم(٢) وتوجد أحاديث أخرى في هذا المعنى ذكرها الشوكاني(٣) وغيره. ولعل بعض فقهاء السلف لم يطلعوا على هذه الأحاديث فإن مذهب الحنفية هو جواز تعمد مباشرة الخمر لتخليلها وليس في ذلك كراهة عندهم، ومذهبهم مصرح به في (الهداية) وفي شروحها(٤). ويحتج بعض الحنفية بالعمومات في إباحة الخل. فإن قيل للحنفي : إن إباحة الخل أمر والتوصل إليها بمباشرة الخمر وهي رجس أمر آخر، قال : قد ثبت بالنص جواز الانتفاع بجلد الميتة ودباغته فعن

---

(١) " أساس البلاغة " ٥٣٠-٥٣١.

(٢) " صحيح مسلم " ١٥٧٣/٣.

(٣) " نيل الأوطار " ١٩٤/٨-١٩٥.

(٤) " نتائج الأفكار " ١٠٦/١٠-١٠٧ (وهو تكملة " فتح القدير " لابن الهمام) .

ابن عباس قال : تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت فمر بها رسول الله ﷺ فقال ((هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به)) فقالوا : إنها ميتة، فقال ((إنما حرم أكلها)) رواه البخاري ومسلم كما في (نيل الأوطار)[1]. والعلة عندهم أن إعدام الفساد أمر مطلوب ومتى اعدم الفساد زال حكمه، فكما جاز دباغ جلد الميتة لهذه العلة جاز بها تخليل الخمر!! وقد صرح صاحب شرح الهداية بأن تخليل الخمر يعتبر بأمور منها دباغ الجلد. فالأصل في هذا المثال هو تطهير جلد الميتة بالدباغ ثم جعلوا تخليل الخمر فرعا ملحقا به بدعوى الاشتراك في العلة. وأما الشافعي والجمهور فإن هذا القياس ليس بشيء عندهم فلا يحل به تخليل الخمر ولعل أصح أقوالهم أنه لو خللها فقد عصى الله تعالى وطهر الشراب وهذه رواية عن الإمام مالك. وللجمهور حجج في غاية القوة منها حديث أنس المتقدم ومنها قوله تعالى ﴿ فاجتنبوه ﴾ (المائدة ٩٠) والأمر بالاجتناب يتضمن منع المباشرة والتصرف إلا بالاضطرار، ولا شك أن إراقة الخمر هو تحقيق للاجتناب بأدنى تصرف، وأما التخليل فيتضمن مباشرة الشراب وهو خمر ثم حفظه لمدة من الزمن ومعاملته خلالها بشروط معينة ولذلك فإن التخليل هو مباشرة ومزاولة فهو ضد الاجتناب المأمور به لأن الاجتناب هو ابتعاد وإقصاء، وإذا أطلق الأمر بالاجتناب ولم يقيد بوقت أو صفة فإنه يشبه النهي عن المزاولة أي أنه يفيد ثبات الإقصاء ودوامه، ألا ترى إن الذي يفعل الشيء بين الحين والآخر لا يقال بالإطلاق إنه مجتنب له وكذلك الرجل الذي يعدل بين زوجتيه، لهذه يوم ولتلك يوم، فإنه ليس مجتنبا لأي منهما اللهم إلا أن يقيد اجتنابه بوقت أو صفة. وعلى أي حال فإن حديث منع التخليل صحيح صريح.

وواضح من المثال السابق إن القائس يأتي إلى قضية ليس فيها نص حسب اعتقاده أو ربما يرى بسبب فكره القياس أن النص لا يتناول القضية في حقيقة الأمر فهي غير داخلة في عموم لفظ ولا إطلاقه ولا صريح عبارة ولا ظاهر صيغة ولا

---

(١) " نيل الأوطار " ٨/١٩٤-١٩٥.

مقتضى سنة فعلية، وتسمى هذه القضية بالفرع لأن القائس يحملها على حكم قضية أخرى فيها نص تسمى عنده بالأصل بدعوى اشتراك الأصل والفرع في العلة أو صفة مؤثرة يعتمد عليها الحكم، غير أن تعليق الحكم على العلة في الأصل ليس بصيغة عامة حسب إدعاء القائس ولذلك لا تدل الصيغة نفسها أو العبارة على إثبات الحكم في الفرع.

وعلى هذا المعنى تدور عبارات الأصوليين في تعريف القياس وفي شرح أحكامه كما عند الغزالي والآمدي وعلاء الدين البخاري وغيرهم.

يدل على ذلك اتفاق عامة القائسين على أن الحكم يضاف في الأصل إلى النص أو العلة وأما في الفرع فإن الحكم يضاف إلى العلة وليس إلى النص، وهذا واضح من كلام علاء الدين البخاري(١). وقال الإمام الغزالي : الشرط الخامس أن يكون دليل ثبوت العلة مختصا بالأصل فلو كان الدليل يعم الأصل والفرع كان القياس عبثا. اهـ(٢). وقال الآمدي : الشرط السابع أن لا يكون الدليل الدال على إثبات حكم الأصل دالا على إثبات حكم الفرع. اهـ(٣). وقال ابن الحاجب : ومنها (أي من شروط حكم الأصل) أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع اهـ(٤). ويؤيد عدم شمول دليل الأصل لحكم الفرع في عرف القائسين انهم احتجوا في إثبات القياس بحديث القضاء بالرأي فيما ليس فيه قرآن ولا سنة كما سيأتي إن شاء الله تعالى. ولكن لا مانع أن يكون في الفرع نص آخر موافق لنص الأصل ولم يعرفه القائس ولذلك لجأ إلى القياس.

هذه هي القاعدة في كل حكم قياسي عند المتأخرين لأن القول بأن دليل ثبوت العلة في الأصل هو بنفسه يتناول الفرع على نحو من تناول صيغة العموم لأفرادها، هذا القول لا نعلمه عن أحد من أهل القياس المتأخرين إلا طائفة قالته في

---

(١) " كشف الأسرار " ٣/ ٣٤٤ .

(٢) " شفاء الغليل " ٦٣٩.

(٣) " الإحكام " ٣/١٨٣.

(٤) " منتهى الوصول والأمل " ١٦٩ .

العلة المنصوصة دون المستنبطة وهو عند هذه الطائفة عمل بالعموم وليس بالقياس، قال ابن تيمية : وقد سمى ابن عقيل العلة المنصوصة كقوله (إنها من الطوافين والطوافات) استدلالا وجعله عندنا وعند جماعة من الفقهاء ليس بقياس وعند آخرين هو قياس، وقال ابن حمدان : هذا الطواف يشمل كل طائف فغنينا بالعموم من صاحب الشرع عن أن يعلق الحكم على قياس مستنبط.اهـ(١).

وواضح مما سبق أن القياس عندهم له أربعة أركان : الأصل وحكمه والعلة والفرع. وقد تسمى العلة بالوصف الجامع وقد تسمى أيضا أو يقوم مقامها الشبه المؤثر.

٢- القياس بمعنى الاجتهاد في القضايا المشتبهة أو الأدلة المتشابهة :

فالقياس بهذا المعنى هو الاجتهاد إما في قضية فيها نص صريح غير أن موقع القضية أو المحكوم عليه فيه بعض إشكال واشتباه، وإما لمعرفة الحكم الشرعي المستنبط من أدلة شرعية متشابهة يتفاوت العلماء في القدرة على فهمها وإظهار ما فيها من المعاني المكنونة. وإنما يسميه المجتهد قياسا أو رأيا أو اجتهادا لما فيه من اشتباه أو لأنه لم يقطع بالصواب.

هذا هو القياس في عرف الإمام الشافعي رحمه الله تعالى وليس ببعيد عندي أنه قريب من هذا المعنى في عرف أبي حنيفة ومالك وكثير من القائسين القدماء. بل هذا هو الراجح لأن كثيرا من العلماء كأبي حنيفة وأصحابه قد سبقوا الشافعي بالعمل بالقياس واشتهرت مقاييسهم وعن بعضهم أخذ الشافعي، فمن البعيد أن يشذ الشافعي باصطلاح جديد في القياس ويطلق القول فيه من غير أن يحكي ما عليه أمر القياس عند عامة القائسين في عصره ومن شيوخه أو ينكر عليهم أو يبين وجه اختلافه معهم.

---

(١) " المسودة " ٣٩٢ .

ففي رواية الربيع عن الإمام الشافعي انه سئل : ما القياس اهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت (القائل الشافعي) : هما اسمان لمعنى واحد والاجتهاد القياس. اهـ(١) باختصار. ثم ذكر الشافعي أمثلة من القياس وغاية ما في هذه الأمثلة إنها تحتاج إلى اجتهاد إما في نفس القضية أي موقع الحكم ومحله وإما في أدلة الحكم.

فمن الاجتهاد في موقع الحكم أن الشافعي في (الرسالة)(٢) مثل الاجتهاد القياس بالاجتهاد في استقبال الكعبة أينما كنا وربما نخطأ في استقبالها إذا لم نكن في المسجد الحرام، والاجتهاد كذلك في معرفة عدالة الرجل ومعرفة إسلامه بالأعمال الظاهرة وقد يكون الباطن على خلاف ما توصلنا إليه. ولا ريب أن هذه الأمثلة غير جارية على مسالك القياس المتعارف عليه عند الأصوليين المتأخرين.

وأما الاجتهاد في الأدلة المتشابهة لاستخراج المعاني المكنونة ولمعرفة الدليل الملائم لكل موقع ثم تسميته بالقياس فمثاله عند الشافعي حديث (الخراج بالضمان) مع حديث التصرية.

فعن عائشة ﵂ أن رجلا ابتاع غلاما فأقام عنده ما شاء الله أن يقيم ثم وجد به عيبا فخاصمه إلى النبي ﷺ فرده عليه فقال الرجل : يا رسول الله قد استغل غلامي، فقال رسول الله ﷺ (الخراج بالضمان) رواه أبو داود وقال هذا إسناد ليس بذاك. اهـ(٣) ورواه الحاكم(٤) وصححه ووافقه الذهبي وضعفه ابن حزم(٥). والحديث بهذا السياق مداره على مسلم ابن خالد الزنجي(٦) وفيه خلاف.

---

(١) " الرسالة " ٢٠٥-٢٠٦.

(٢) " الرسالة " ٢٠٧ -٢٠٨.

(٣) " سنن أبي داود " ٣/ ٢٨٣.

(٤) " المستدرك " ٢/ ١٨.

(٥) " المحلى " ٨ / ١٣٦.

(٦) مسلم بن خالد الزنجي : فقيه وثقه ابن معين وابن حبان والدارقطني، وضعفه البخاري وأبو حاتم وابن المديني وأبو داود، وله ترجمة في " ميزان الاعتدال " ٤ / ١٠٢ وفي " تهذيب التهذيب " ١٠ /١١٥ -١١٧.

وعلى أي حال فان عبارة (الخراج بالضمان) أو (الغلة بالضمان) معناها في التفسير المشهور عن العلماء أنه إذا اشترى الرجل عبدا فاستغله ثم وجد به عيبا قديما فرده بالعيب فإن المشتري يستحق الخراج وهي المنفعة الحاصلة من العبد بعد الشراء وقبل الرد ولكن بشرط ضمان المبيع واعادته، فتقدير العبارة : الخراج مأخوذ بضمان الأصل. وفي العبارة وجه مغاير في التأويل وليس بالمشهور وهو أن جواز الرد بعد الاستغلال مشروط بضمان الخراج مع الأصل ويكون تقدير العبارة : الخراج مستغل بضمانه. وهذا التأويل أقرب إلى ظاهر العبارة لأن المبتدأ هو الخراج والخبر هو ثبوت ضمان الخراج، وإذا صلح الخبر أن يكون خبرا عن المبتدأ نفسه وليس عن أجنبي له علاقة بالمبتدأ فإن ذلك هو الأصل الذي يحمل عليه الكلام.

المهم هنا انه على تقدير سلامة إسناد الحديث وصحة التأويل المشهور فإن للشافعي قياسا عليه هو من باب الاجتهاد في المتشابهات وليس من باب قياس المتأخرين. قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى : فقلنا بالقياس على حديث (الخراج بالضمان) فقلنا : كل ما خرج من ثمر حائط اشتريته أو ولد ماشية أو جارية اشتريتها فهو مثل الخراج لأنه حدث في ملك مشتريه لا في ملك بائعه. اهـ[1]. واستدلال الشافعي إنما هو من باب العموم وإن الحكم لعموم اللفظ وليس لخصوص السبب وذلك أن لفظ الخراج يعم خراج العبد وخراج الأرض وغير ذلك. والأمر واضح، غير إن العمل بهذا الحديث ثم الأخذ بعمومه يحتاج إلى إجهاد الفكر في أكثر من موضع :

الموضع الأول : إسناد الحديث فإن مداره على ثلاثة رجال، أحدهم مخلد بن خفاف وتوثيقه ليس بالمتين فيما يظهر لنا بل إذا قيل أنه مجهول الحال فليس ذلك ببعيد، والآخر مسلم بن خالد الزنجي وفيه خلاف ذكرناه قبل قليل، والآخر عمر بن

---

[1] " الرسالة " ٢٤٣.

علي المقدمي وهو سيئ التدليس كما إنه لم يصرح بالسماع في روايته التي أخرجها البيهقي ونقلها الألباني[1].

الموضع الثاني : تأويل الحديث وهل يضاف الضمان إلى الأصل كما هو مشهور أم إن الأصل مفروغ من ضمانه في حالة الرد وإنما المراد ضمان الخراج؟ يساعد على هذا النظر إن الخراج تابع للأصل أو جزء منه فحيثما وقع الأصل فإن قاعدة حرمة مال المسلم تشعر بوجوب إلحاق الخراج به.

الموضع الثالث : إن ضمان الخراج مع الأصل قد يبدو موافقا للحديث الصحيح في التصرية، فإن تعذر تعيين الخراج فإنه يصار إلى تقدير بديل يرد مع الأصل. فعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال «لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر» رواه البخاري ومسلم كما في (نيل الأوطار)[2]، وعند مسلم رواية فيها تحديد مدة الخيار بالنسبة للمصراة بثلاثة أيام. والتصرية ترك حلب الشاة أو الناقة حتى يجتمع لبنها ويكثر فيظن المشتري إن ذلك عادتها. وفي شراء المصراة قد يكون المشتري قد أنفق على الدابة في مدة الخيار وأيضا فان اللبن الحادث بعد العقد قد اختلط باللبن الموجود وقت العقد بحيث يتعذر تحديد مقدار هذا من ذاك ولذلك فان التمر البديل من اللبن ومقداره قد يكون خاصا في رد المصراة، وأما الأصل العام عند الرد بالعيب فهو ضمان الأصل مع خراجه فان تعذر تعيين الخراج فانه يصار إلى تقدير بديل مناسب يرد مع الأصل كما أن مدة الخيار في المصراة لا عموم لها ولكن تقدر مدة مناسبة لكل نوع. وأما الإمام الشافعي رحمه الله تعالى فالعموم عنده لحديث (الخراج بالضمان) حسب التأويل المشهور وليس لحديث

---

[1] " إرواء الغليل " ٥/١٥٨-١٦٠.

[2] " نيل الأوطار " ٥/٢٤٠-٢٤٧.

المصراة مع صحته ووضوح أمره، فمناط الحكم عند الشافعي في غير قضية التصرية هو أن ما تولد من الأصل وهو في ملك المشتري فهو خراج للمشتري فلا يرد مع الأصل بعد رد الصفقة ولا يعوض ببدل.

المهم هنا أن هذه المواضع تجعل العمل بعموم حديث (الخراج بالضمان) ليس بالأمر الهين، ولأجل ذلك سماه الشافعي قياسا.

والضابط عند الشافعي بين ما هو نص وما هو قياس أو اجتهاد هو كالضابط في تحديد القبلة بين من هو في المسجد الحرام فهو يرى الكعبة بعينه ويتجه إليها ومن هو بعيد عن المسجد الحرام فهو يبحث عن العلامات والدلائل كي يستقبل المسجد الحرام من غير أن ينظر إليه.

وكذلك الأمر في معرفة الحكم الشرعي من أدلة الكتاب والسنة فمن الأدلة ما هو محكم صريح بلا اشتباه فيعرف المجتهد حكمه كما يعرف القبلة حين يرى المسجد الحرام، ومنها ما هو متشابه فيه وجوه من التأويل، فيحتاج المجتهد إلى إجهاد فكره أو طلب العلامات لترجيح وجه على آخر، فالأول نص في عرف الشافعي والثاني اجتهاد أو قياس. هذا مقتضى كلام الشافعي في أوائل (الرسالة) وأواخرها(١).

وأيضا فان كلام الحنفية عن الاستحسان وعلاقته بالقياس يدل على استعمال لفظ (القياس) عندهم بما يقارب المعنى الذي استعمله فيه الشافعي، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

غير أن دقة بعض الأمثلة الفقهية كقضية الأصناف الربوية ربما تجعل من لا يبلغ مدارك الشافعي وأمثاله يتحير في أمر القياس أهو دليل ثالث بعد القرآن والسنة أم هو إخراج للمعاني المكنونة في القرآن والسنة؟

---

(١) " الرسالة " ١٥-١٨ و٢٠٥-٢٤٤.

٣-القياس بمعنى ما يقتضيه ظاهر الدليل الشرعي :

ويراد هنا في الغالب الظاهر الذي يمكن تخصيصه أو الاستثناء منه أو تقييده أو شبه ذلك من وجوه الخروج عن الظاهر بدليل ولكنه دليل يحتاج إلى دقة نظر وإجهاد فكر. وهذا كثير في كلام الحنفية فإذا خرج المجتهد منهم عن الظاهر بمثل ذلك الدليل فإن الظاهر هو القياس عندهم ويسمى الخروج عنه بذلك الدليل استحسانا. فإذا قال الحنفي : حكم هذه القضية على خلاف القياس فمعناه أنه لولا الدليل الشرعي الخاص بهذه القضية أو لولا دليل الاستحسان لدخلت القضية في عموم دليل آخر يقتضي غير حكم الدليل الخاص.

وتوجد أمثلة كثيرة مشهورة منها(السلم) أو (السلف) وهو عقد على تسليم شيء موصوف في أجل معلوم مقابل بدل أو ثمن يؤخذ عاجلا. فعن ابن عباس قال : قدم رسول الله ﷺ المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال ((من اسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى اجل معلوم)) رواه البخاري ومسلم وغيرهما كما في (نيل الأوطار).(١)

وقد صرح علماء الحنفية كابن الهمام(٢)وابن ملك(٣) بأن عقد السلم جائز على خلاف القياس، وذلك أنه لولا جوازه بالأدلة الخاصة به لكان منهيا عنه بأدلة عامة يتضمن ظاهرها منعه كالأحاديث في النهي أن يبيع الرجل ما ليس عنده أو ما لم يقبضه وكذلك أحاديث النهي عن بيع الغرر. فعن حكيم بن حزام قال : يا رسول الله يأتيني الرجل فيريد مني البيع ليس عندي أفأبتاعه له من السوق؟ فقال ((لاتبع ما

---

(١) " نيل الأوطار " ٢٥٥/٥.

(٢) " فتح القدير " ٧ /٧١ .

(٣) " شرح المنار " ٢٨٥ .

ليس عندك)) رواه أبو داود(١) وأهل السنن وصححه ابن حزم(٢) والألباني(٣). وعن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله ﷺ ((لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم تضمن ولا بيع ما ليس عندك)) رواه أبو داود(٤) وصححه ابن حزم(٥). وعن ابن عباس أن النبي ﷺ قال ((من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه)) قال ابن عباس : ولا أحسب كل شيء إلا مثله. رواه البخاري ومسلم كما في (نيل الأوطار)(٦). وعن زيد بن ثابت أن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم. رواه أبو داود(٧) وإسناده قوي.

فهذه الأحاديث وغيرها يقتضي ظاهرها عند الحنفية منع السلف ولكن الظاهر معدول عنه وليس بمراد بدليل الأحاديث الخاصة الصريحة في جواز السلف. ويسمى مقتضى ظاهر أحاديث المنع بالقياس ويسمى مقتضى أحاديث الجواز بالاستحسان، والقاعدة أن الاستحسان في الموضع الخاص به مقدم على القياس. وكما ترى إن الاستحسان مع القياس هو أحد أنواع الخاص مع العام أو المقيد مع المطلق ولكنه نوع يحتاج إلى زيادة في الاجتهاد والتدقيق، فإن في السلف وما يقابله من أحكام بيع الغرر والمعدوم وغير المملوك ومجهول الصفة، فإن فيها تفاصيل متعددة تحير فيها كثير من العلماء واختلفوا في حكمها، هل يتناولها عموم النهي عن الغرر وشبهه أم هي جائزة يتضمنها عقد السلف؟ ولذلك ذكر بعض علماء الحنفية أن الاستحسان هو القياس الخفي أو هو قياس أقوى من القياس المعدول عنه، نقل

---

(١) " سنن أبي داود " ٣ / ٢٨١.

(٢) " المحلى " ٥١٩/٨.

(٣) " إرواء الغليل " ١٣٢/٥.

(٤) " سنن أبي داود " ٣ / ٢٨١.

(٥) " المحلى " ٨ / ٥٢٠.

(٦) " نيل الأوطار " ١٧٨/٥.

(٧) " سنن أبي داود " ٢٨٠/٣.

ذلك علاء الدين البخاري(١) وابن ملك(٢). ومجرد تسميته بالخفي وبأنه أقوى في موضعه من قياس آخر ينبه إلى أن الأمر يحتاج إلى زيادة في التدقيق وإجهاد الفكر ويرجع بنا في القياس إلى نحو المعنى الذي صرح به الشافعي ونقلناه قبل قليل.

وقد ادعى الإمام ابن تيمية(٣) رحمه الله تعالى أنه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس الصحيح وأنكر بشدة على من ظن ذلك ونقل أمثلة فقهية كثيرة ولعله أجاد في الجمع بين الأدلة وبيان كونها غير متعارضة وأن لكل دليل شرعي صحيح موقعا هو غير موقع الدليل الذي يظن أنه معارض له. ولكن يظهر لي أن ابن تيمية رحمه الله تعالى لم يعرف مراد الحنفية ومن وافقهم من التخالف بين القياس والاستحسان ولذلك وجه سهمه إلى قولهم بل إن كلام ابن تيمية يشعر بأن القول بوجود أحكام على خلاف القياس يعد جناية على الشريعة!! هذا مع إن كلام الحنفية هو مجرد اصطلاح حادث وليس في الشريعة اصطلاح مغاير له فيما نعلم فلا وجه للإنكار عليهم. وقد أخذ ابن القيم(٤) رحمه الله تعالى بكلام شيخه ابن تيمية وتوسع فيه ويبدو أن ابن القيم أيضا حمل اصطلاح الحنفية على غير مرادهم منه، مثال ذلك تكلفه في الرد على القول بأن السلف على خلاف القياس، وقد ذكرنا قضية السلف قبل قليل وأرى أن الناظر المنصف لا يشك بأنه لولا الأحاديث الخاصة بجواز السلف لكان من السهل أن يتبادر إلى ذهن الفقهاء منع عقود السلف كلها إلا حين يكون البدل المؤجل موجودا وقت العقد في حيازة الطرف الذي سوف يؤديه.

---

(١) " كشف الأسرار " ٣/٤.

(٢) " شرح المنار " ٢٨٤-٢٨٥.

(٣) " مجموعة الرسائل الكبرى " ٢/٢٣٧- ٢٩١.

(٤) " أعلام الموقعين " ٢/٣-١٧٥.

٤- القياس بمعنى الرأي الذي فيه شبهة اتصال بالشريعة :

وذلك أن المجتهد إذا كان في مجال الدرس والمناظرة وليس في مجال الفتوى والقضاء فإنه قد يثير في تعليل الأحكام الشرعية آراء يحتمل عنده أن تكون صحيحة غير إنه ليس له على صحتها علم ظاهر ولا علم يقيني.

وهذا نوع مشهور من التعليل والقياس في مجال المناظرة وتدريب الفكر، وسيأتي إيضاحه إن شاء الله تعالى في الكلام عن الآثار والمذاهب وقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى في حكم القياس.

المطلب السادس: الاستحسان

تقدم بيانه قبل قليل في سياق المعنى الثالث للقياس، وإنما ضبطناه من كلام الحنفية وبعض الأمثلة الفقهية عندهم، غير أن الاستحسان استعمال شائع عند المالكية والحنابلة أيضا كما جاء في (المسودة)(١). ويبدو أن معناه عند الحنابلة قريب من معناه عند الحنفية والله تعالى أعلم. وكذلك الأمر عند المالكية ولكن المالكية اختلفوا في إثباته وفي صحة نسبته إلى الإمام مالك.

المطلب السابع: النص

المراد بالنص في أبواب القياس هو الآية أو الحديث سواء كان الحديث سنة قولية أو فعلية وسواء كانت صيغة الآية والحديث قطعية أو ظاهرة في دلالتها على

---

(١) " المسودة " ٤٥١-٤٥٥.

الحكم. فليس النص مقصورا على ما هو قطعي الدلالة كما هو استعمال بعض الأصوليين في غير أبواب القياس.

يدل على ذلك أن عبارات الأصوليين في مسالك التعليل متظاهرة على تقسيم النص إلى قاطع وظاهر أو قاطع وإيماء، قال بذلك البيضاوي(١) وابن الحاجب(٢) ونقله السبكي(٣) عن الإمام وغيره، وأطلق السعدي(٤) نسبته إلى الأصوليين في هذا المقام وكذلك جزم محمد أبو النور(٥) به في تفسير النص في هذا المجال ولم يذكر خلافا.

ويبدو أن الأمر اشتبه على بعض الأصوليين مع إن الشواهد على ما ذكرناه في غاية الكثرة.

فمن الشواهد قول علاء الدين البخاري : وهو المراد بقولنا : النصوص معلولة. اهـ. وقوله أيضا : وحاصل هذا القول إن التعليل لا يجوز إلا فيما يثبت علته بنص أو إجماع. اهـ وقوله أيضا : (الأصل) عند أكثر العلماء هو محل الحكم المنصوص عليه. اهـ(٦) ولا ريب أن النص في كلام علاء الدين البخاري يتناول ما ذكرناه من العبارات الظاهرة سواء كان في باب مسالك التعليل أو غيره من أبواب القياس.

وفي كتب الأصوليين شواهد في غاية الكثرة لا حاجة إلى الإطالة بذكرها.

---

(١) " نهاية السول " ٣/٣٩-٤١.

(٢) " منتهى الوصول والأمل " ١٧٩.

(٣) " الإبهاج " ٣/٤٢-٥٢.

(٤) " مباحث العلة في القياس " ٣٤٥-٣٤٦.

(٥) " أصول الفقه " ٤/٦٥-٦٧.

(٦) " كشف الأسرار " ٣/٢٩٤و٢٩٥و٣٠١.

المبحث الثاني

مصدر الأدلة الشرعية وحكم العلم والظن في اتباعها

المطلب الأول

الدين هو القرآن والسنة وليس فيه دليل ثالث

وفي هذا المعنى آيات وأحاديث كثيرة :

قال عز وجل ﴿**فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا** ﴾ (النساء ٥٩) فشرط الأيمان هو رد المنازعات إلى القرآن والسنة وليس إلى دليل ثالث. قال ابن القيم رحمه الله تعالى : ﴿ **فإن تنازعتم في شيء** ﴾ نكرة في سياق الشرط تعم كل ما تنازع فيه المؤمنون من مسائل الدين دقه وجله، جليه وخفيه. ولو لم يكن في كتاب الله ورسوله بيان حكم ما تنازعوا فيه ولم يكن كافيا لم يأمر بالرد إليه إذ من الممتنع أن يأمر تعالى بالرد عند النزاع إلى من لا يوجد عنده فصل النزاع. اهـ(١) .

وقال تعالى ﴿ **إن أتبع إلا ما يوحى إلي** ﴾ (الأنعام ٥٠) فهذه صيغة حصر وقد جاء مثلها في أكثر من موضع في القرآن الكريم، والمعنى أن النبي ﷺ لم يكن يتبع إلا ما يوحى إليه، ويتضمن ذلك أن السنة النبوية وحي منزل أيضا. وأما ما لا وحي فيه فكان في حكم البراءة من التكليف حتى ينزل فيه وحي. وهذا لا يمنع من

---

(١) " أعلام الموقعين " ١/٤٩ .

استخدام ما لا وحي فيه لخدمة الوحي، مثال ذلك حديث أبي هريرة وفيه أن النبي ﷺ ذكر الكنز وزكاة الإبل والغنم والأجر في الخيل والوزر فيها ثم قيل : يا رسول الله فالحمر؟ قال ((ما انزل علي في الحمر شيء إلا هذه الآية الفاذة الجامعة **﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ۞ ومن يعمل مثقال شرا يره ﴾** (الزلزلة ٧-٨)) رواه مسلم(١) ، فلو كان الرأي دليلا ثالثا لجاز به إلحاق الحمر بالغنم أو البقر أو الإبل بضرب من التشبيه.

وقال تعالى **﴿ وإن اهتديت فبما يوحي إلي ربي ﴾** (سبأ ٥٠) فهذا شرط مطلق في الزمان والمكان فأينما ومتى ما حصلت الهداية في الدين فإنما ذلك باتباع الوحي المنزل سواء كان نصا في القرآن الكريم أو في السنن القولية والفعلية وأما ما سوى ذلك فلا هداية به.

وقال تعالى **﴿ يأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واتقوا الله إن الله سميع عليم۞ يأيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون﴾** (الحجرات ١-٢). قرأ الجمهور **﴿ تقدموا﴾** بضم التاء وتشديد الدال ولم يذكر الله تعالى مفعولا لـ**﴿ تقدموا﴾** ومعنى ذلك أن النهي يتناول كل ما يقع في النفس مما يمكن أن يقدم من قول أو فعل، كما لو قيل : لا تسرقوا ولم يذكر المسروق فإن النهي يتناول كل ما يمكن أن يسرق، لأن حذف المفعول يجعل النهي مصروفا إلى الفعل نفسه. فلا يجوز لمؤمن أن يسبق القرآن بشيء البتة، لا برأي ولا ظن ولا ذوق ولا مذهب. وقد قرأ يعقوب الحضرمي وهو من القراء العشرة **﴿ تقدموا ﴾** بفتح التاء والقاف والدال مع تشديدها وهو فعل لازم لا يتعدى إلى مفعول وهذه القراءة الصحيحة تؤيد ما ذكرناه ومعناها : لا تتقدموا أو لا تسبقوا القرآن والسنة. وسر ذلك إن المؤمن يقف من الله تعالى موقف العبد لا موقف الند والعياذ بالله تعالى فكذلك يقف المؤمن من شريعة الله تعالى موقف المتعبد بها وليس موقف من

---

(١) " صحيح مسلم " ٢/ ٦٨٠- ٦٨٣.

يسبقها أو يزاحمها أو يضاهيها بزعمه، فلا يأمر المؤمن حتى تأمر الشريعة ولا ينهى حتى تنهى ولا يتقدم من عند نفسه بمذهب حتى تحكم الشريعة. ولما كان النبي ﷺ قائما بالوحي قولا وفعلا اقتضى ذلك الالتزام التام بسنته، قال ابن القيم رحمه الله تعالى : فإذا كان رفع أصواتهم فوق صوته سببا لحبوط أعمالهم فكيف تقديم آرائهم وعقولهم وأذواقهم وسياستهم ومعارفهم على ما جاء به ورفعها عليه، أليس ذلك أولى أن يكون محبطا لأعمالهم؟ اهـ(١) .

وتوجد آيات أخرى كثيرة تقطع بأن المرجع في أحكام الدين إنما هو الوحي المنزل أي القرآن والسنة فقط ولا يحل إضافة دليل ثالث، فقد قال تعالى ﴿ **فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون** ﴾ (البقرة ٧٩)، وقال تعالى ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** ﴾ (المائدة ٤٤) وقال تعالى ﴿**ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب** ﴾ (النحل ١١٦).

وبهذا المعنى جاءت الأحاديث.

فعن جابر بن عبد الله ؓ قال قال النبي ﷺ ((أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة)) رواه مسلم(٢) . الحديث نص إن ما أحدث الناس من آراء يتدين بها ليست في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسول الله ﷺ فإنما هي بدع وضلالات.

وعن عبد الله بن مسعود قال : خط لنا رسول الله خطا ثم قال ((هذا سبيل الله)) ثم خط خطوطا عن يمينه وعن شماله وقال ((هذا سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه)) وقرأ ﴿ **وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون** ﴾ (الأنعام ١٥٣) رواه الإمام احمد

---

(١) " أعلام الموقعين " ٥١/١.

(٢) " صحيح مسلم " ٥٩٢/٢.

والنسائي وأبو محمد الدارمي وصحح القرطبي إسناده في تفسير الآية وحسنه الألباني في تحقيق (المشكاة) (١). فتأمل كيف إن ما عدا سبيل الله تعالى فهي كلها للشيطان، وأما سبيل الله تعالى فلا ريب أنه الوحي المنزل، ولا نظن بمؤمن أنه يأتي برأي من عنده ثم يقول : هذا سبيل الله!!

فينبغي أن يعلم بأن التحاكم في الدين إلى دليل ثالث بعد القرآن والسنة أمر مخالف لقواعد الدين وأصوله ورجوع بالناس من الوحي المنزل إلى الأهواء.

ولا يصح أن يعترض أحد بحجية الإجماع متوهما أنه دليل ثالث سوى القرآن والسنة، وذلك لأن الدين قد تم وكمل ولا يصح أبدا أن تجتمع الأمة على إحداث جزء جديد من الدين ليس هو في القرآن ولا في السنة. وإنما يكون الإجماع على العمل بدليل من القرآن والسنة ومن فوائد الإجماع حينئذ القطع بالوجه المجمع عليه في التأويل، وهذه قضية أصولية معروفة نقلها ابن تيمية(٢) والشوكاني(٣) وغيرهما، أو يكون الإجماع على أمر غير معين في الشريعة وإنما يتم تعيينه بمجرد الرأي الذي يخدم الشريعة نحو تعيين الأمراء وأساليب الدعوة والجهاد وشبه ذلك. ولا عبرة بقول من توهم أن الإجماع يضيف إلى الدين أحكاما ليست في القرآن ولا في السنة.

وكذلك القول في بعض الأحكام الشرعية التي خرجها المتأخرون على أنها أقيسة صحيحة فان مصدر هذه الأحكام هو القرآن والسنة وليس دليلا ثالثا، غير أن استخراج تلك الأحكام يحتاج إلى زيادة في الاجتهاد ودقة النظر كما ذكرنا في معنى (الرأي) و (القياس)، بل إن كثيرا من تلك الأحكام يدخل عند التأمل في باب العموم أو الإطلاق أو مقتضى الأمر والنهي، وسيتضح الأمر فيما بعد إن شاء الله تعالى. وقد أشتهر عن طائفة من القائسين أن القياس مظهر للحكم الشرعي لا مثبت

---

(١) " مشكاة المصابيح " ١/٥١ .

(٢) " المسودة " ٣٣٠ .

(٣) " إرشاد الفحول " ٧٠ .

له، نقل ذلك الشيخ عبد الكريم زيدان(١) وغيره، وقد يفهم من ذلك أن الأحكام الشرعية إنما تثبت بالكتاب والسنة وأما القياس فهو فعل المجتهد في إيضاح المعاني وكشف الأحكام المكنونة في النصوص. وربما يؤيد ذلك أن القياس في أصح القولين لأهل القياس هو فعل المجتهد أو فهمه وكشفه لمعاني نوع خاص من الأدلة الشرعية وليس هو نفس الأدلة الشرعية، يظهر ذلك من تعريف جمهور الأصوليين للقياس كما نقله عنهم عبد الحكيم السعدي(٢) بعد أن ذكر الخلاف في القياس أهو من فعل المجتهد أم هو دليل مستقل؟ ولذلك فإن التعبير عن القياس بأنه دليل شرعي أو بأنه مصدر للأحكام هو تعبير فيه تساهل وليس بسديد وإن كان شائعا في عصرنا، وعلى أي حال فإنه يمكن التصرف اصطلاحيا في تعريف القياس بحيث يعطى صفة الدليل الشرعي أو يقصر على أنه فعل المجتهد حسب مراد صاحب الاصطلاح.

وقد أفرط الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى في ردوده على أهل الرأي والقياس ولكنه أجاد إلى الغاية في بيان حصر الدين في الوحي المنزل قرآنا وسنة فمن أراد التوسع فليرجع إلى كتاب ابن حزم(٣).

المطلب الثاني

حكم إتباع الظن في الدين

وهذه قضية مهمة وللناس فيها شبهات، ونحتاج أولا إلى تفسير الأدلة التي تتناول إتباع الظن ثم نبين إن شاء الله تعالى موقع الظن من الفقه. وعلى القارئ أن ينظر فيما ذكرناه من تعريف العلم والظن والفرق بين العلم الظاهر والظن كي لا

---

(١) " الوجيز " في أصول الفقه ١٦٤.

(٢) " مباحث العلة في القياس " ٢٠-٣٩.

(٣) " الإحكام في أصول الأحكام " ٧٦٥-٧٩٢, ٩٢٩-١٠٨٥.

يخلط بين حكم هذا وذاك. كما ينبغي أن يعرف بأن الظن عندنا قد يكون مغايرا للظن عند مؤلف آخر، غير أن الذي اخترناه في تعريف هذه الألفاظ إنما سايرنا فيه الاستعمال القرآني وما عليه أهل العربية.

قال تعالى ﴿ **وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين** ﴾ (البقرة ١١١). يفهم من الآية الكريمة أن الجزم بقضية دينية لا يجوز إلا ببرهان. ويختلف البرهان عن الحجة أن الحجة قد تكون صحيحة أو فاسدة وقد تكون علما أو ظنا وأما البرهان فلا يكون إلا حجة صحيحة. قال الراغب رحمه الله تعالى : فالبرهان أوكد الأدلة وهو الذي يقتضي الصدق أبدا. اهـ(١). وقال أبو البقاء العكبري : والبرهان الدليل القاطع. اهـ(٢). وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف : البرهان الحجة على صحة الدعوى، مصدر بره يبره إذا ابيض، سميت به الحجة لنصوع دلالتها على المطلوب. ومنه : ابره إذا أتى بالبرهان، أو من البره وهو القطع ومنه البرهة وهي القطعة من الزمان وسميت به الحجة لأن بها قطع دعوى الخصم أو من البرهنة بمعنى البيان. اهـ(٣) وكون البرهان من البره أم من البرهنة مبني على الخلاف في النون في البرهان أهي أصلية أم زائدة؟ وعلى أي حال فإن البرهان لا يقع على كل دليل ولا كل حجة وإنما هو الدليل القاطع أو الدليل الصحيح الموصل إلى العلم سواء في رأينا أكان علما يقينيا أو علما ظاهرا. وأما الظن الذي لا يرقى إلى مرتبة العلم الظاهر فليس ببرهان لأنه غير قاطع كما أن صحته غير معلومة.

وإن قال قائل أن آية البرهان تناولت في السياق قضية من العقائد فهل يعم ذلك القضايا الفقهية ؟ فالجواب وبالله تعالى التوفيق : أن الجزم من غير قطع ضرب من الكذب أو سبيل إليه فلا مجال للتسامح فيه، كما أن تقسيم الدين إلى عقائد وفقهيات

---

(١) " المفردات " ٤٥.

(٢) " التبيان " ١/١٠٦.

(٣) " صفوة البيان " ٢٨.

تقسيم حادث غير منضبط فلا يصح تفسير الآية به وهو مثل عدم جواز قصر طلب البرهان على مجادلة أهل الكتاب بحجة أن السياق ورد في مجادلتهم. وأيضا فإن في القرآن والسنة أدلة عامة في كل قضية دينية سواء كانت عقدية أو فقهية كما سنرى إن شاء الله تعالى.

قال تعالى ﴿ **قل ألذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين نبئوني بعلم إن كنتم صادقين** ﴾ (الأنعام ١٤٣)، فهذه قضية فقهية وليست من العقائد حسب الاصطلاح الطارئ ومع ذلك لا يجوز الجزم بتحريم شئ من ذلك إلا بالعلم، وأما الاستناد في ذلك إلى الظن فهو ضرب من الكذب لان الآية توجب وجود علم يدل على قول من كان صادقا.

وقال تعالى ﴿ **قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون** ﴾ (الأعراف ٣٣)، تفيد الآية الكريمة تحريم التقول على الله تعالى إلا ما نعلم أن الله تعالى قاله ولا فرق في ذلك بين عقائد وفقهيات.

وقال عز وجل ﴿ **وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغني من الحق شيئا** ﴾ (يونس٣٦). في الآية الكريمة عبارتان :

الأولى : ﴿ **وما يتبع أكثر هم إلا ظنا** ﴾ وهي صيغة حصر تفيد الإنكار على من اقتصر في قضيته على الظن وأما من خلط الظن بالعلم فليس مذكورا في منطوق هذه العبارة وسيأتي حكمه بعد قليل إن شاء الله تعالى، المهم هنا أن صيغة الحصر تناسب حال من اتكل على الظن وإن خلطه بعد ذلك بشيء من العلم، مثال ذلك من صحح حديثا ثم بنى على صحته أحكاما منها ما هو صحيح في حقيقة الأمر ولكنه منذ بداية أمره لم ينظر في إسناد الحديث ولا في منزلته عند العلماء وإنما ظن صحته بضرب من الحسبان فحكم بذلك، مثال آخر من ظن بمجرد

الحسبان أن الطلاق يقع بالنية المجردة وليس عنده في هذه القضية اجتهاد ولا تقليد معتبر ولكنه حكم بمحض ظنه ثم أجاد في حساب العدة المظنونة وأداء المهر المؤجل وغير ذلك مما يتبع الطلاق. فهؤلاء لم يتبعوا إلا الظن سواء كانت القضية التي التزموها صحيحة في حقيقة الأمر أو فاسدة وسواء بنوا على الحكم المظنون أمورا يقتضيها ذلك الحكم أو لا يقتضيها.

العبارة الثانية : قوله تعالى ﴿ **إن الظن لا يغني من الحق شيئا** ﴾، فتأمل كيف أنه لو كانت الآية : إن الظن لا يغني من الحق – بحذف قوله تعالى ﴿ **شيئا** ﴾ – لكان ظاهر العبارة يكفي لبيان أن الظن عموما ليس طريقا إلى الحق أو إن الحقّ لا يطلب بالظن، ولكن مما يفيد توكيد العموم أن الله تعالى قال ﴿ **شيئا** ﴾ وهي نكرة عامة في سياق النفي تقع على أدنى شيء، فالعبارة صريحة أن الحق ولو بأدنى مراتبه وأبعد جوانبه لا يثبت بالظن وإن الظن لا يغني من الحق البتة لا في قليل ولا كثير من الأحكام الدينية. وإذا كان الظن ليس بحق فلا ريب أن اتباع الظن هو سبيل غير أهل الحق، قال عز وجل ﴿ **فماذا بعد الحق إلا الضلال** ﴾ (يونس ٣٢)، وأما اتباع الظن ثم خلطه بشيء من العلم فلا قيمة له كما ذكرنا، وأيضا فقد قال تعالى ﴿ **ولا تلبسوا الحق بالباطل** ﴾ (البقرة ٤٢). هذه هي منزلة الظن في مقابلته بالحق، علما إن الحق مطلوب في الأحكام الدينية في نحو قوله تعالى ﴿ **ولا تقولوا على الله إلا الحق** ﴾ (النساء ١٧١)، وقال تعالى ﴿ **ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق** ﴾ (الأنعام ١٥١)، فصح أنه لا يجوز قتل النفس بالظنون ولكن بالحكم الثابت بالعلم والقضاء الثابت بالبينة أو الإقرار. وكذلك أموال المسلمين فإنها معصومة لا تحل بالظن ولكن بالحق كما في حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله عز وجل)) رواه البخاري ومسلم كما

في (نيل الأوطار)[1] وفي رواية من حديث عمر ابن الخطاب ﷺ عن رسول الله ﷺ قال ((عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه)) رواه البخاري[2] وإنما ذكرنا الأحاديث لأجل عبارة ((بحق الإسلام))، وإلا فإن في القرآن الكريم ما يتضمن هذا المعنى، وكذلك الأعراض المحرمة لا تحل إلا بالحق ولأن عصمة النفس تعم عصمة عرضها إلا بالحق.

ويؤيد ذلك قوله تعالى ﴿ **ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا** ﴾ (الإسراء ٣٦)، القفو في العربية الإتباع، فالمعنى : لا تتبع ما ليس لك به علم. وسبق تعريف العلم وبيان الفرق بينه وبين الظن.

وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال ((إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث)) رواه البخاري[3] ومسلم[4].

المطلب الثالث

منشأ القول بأن الفقه مبني على إتباع الظنون

القول بأن الفقه مبني في الغالب على الظنون قد قال به أو بمقتضاه كثير من المتأخرين ورده بعضهم. ففي مسودة آل تيمية[5] مبحث واسع في خبر الواحد وأحاديث الآحاد هل تفيد العلم أم الظن؟ واختلاف العلماء في ذلك. وذهب الإمام

---

(١) " نيل الأوطار " ١/٣٣٦-٣٣٧.

(٢) " فتح الباري " ١٢/٢٣٢-٢٣٣.

(٣) " فتح الباري " ١٠/٣٩٥.

(٤) " صحيح مسلم " ٤/١٩٨٥.

(٥) " المسودة " ٢٤٠-٢٤٨.

الغزالي فيما نقله عنه علاء الدين البخاري(١) وعبد الكريم المدرس(٢) إلى أن خبر الواحد يفيد الظن وأنه لا يوجد علم ظاهر إلا بمعنى الظن. ويوجد للأصوليين والفقهاء مثل هذا الكلام في الأقيسة ومدلول ظواهر الكتاب والسنة. وأورد القرافي(٣) سؤالا وهو أن أكثر الفقه ظن لا علم لأنه مستنبط من الأقيسة وأخبار الآحاد والعمومات ثم أجاب القرافي بأن الإجماع يوجب قطعا أن كل مجتهد إذا غلب على ظنه حكم شرعي فهو حكم الله تعالى في حقه وحق من قلده إذا حصل له سببه ولم ينكر القرافي كون الحكم الفقهي ظنا في الأصل، بل يشعر كلامه بإقرار ذلك بمعنى أن أكثر الفقه أو كثيرا منه ظن ولكن يوجد علم قطعي وهو الإجماع يوجب العمل بتلك الظنون في مواضعها، وضرب القرافي مثلا وهو التدليك في الوضوء فقال : وجوب التدليك في الطهارة مظنون لمالك قطعا عملا بالوجدان وكل ما ظنه مالك فهو حكم الله قطعا عملا بالإجماع فوجوب التدليك حكم الله قطعا. اهـ(٤) ، يريد أنه حكم الله قطعا في حق مالك ومن قلده. وأما الحنفية فلعلهم ابعد من غيرهم عن طريقة المتكلمين في الأصول، ففي كلام الحنفية والحنابلة تقسيم العلم إلى مراتب، من ذلك قول البزدوي رحمه الله تعالى : الخبر من العدل يفيد علما بغالب الرأي وذلك كاف للعمل وهذا ضرب علم فيه اضطراب فكان دون علم الطمأنينة وأما دعوى علم اليقين به فباطل بلا شبهة. اهـ(٥). وواضح أن العلم عند البزدوي الحنفي مراتب يدخل في بعضها ما أدخله المتكلمون في باب الظن، وسبق في أوائل الكتاب أن ذكرنا كلام الجصاص الحنفي في إثبات العلم الظاهر. وقد حاول ابن تيمية رحمه الله تعالى تغليب جانب العلم على جانب الظن في الفقه وذلك

---

(١)" كشف الأسرار " ٣٧٦/٢.

(٢) " صفوة اللآلي " ٩٨.

(٣) " شرح تنقيح الفصول " ١٧-١٩.

(٤) " شرح تنقيح الفصول " ١٧-١٩.

(٥) " كشف الأسرار " ٣٧٥/٢.

في ((الفرقان بين الحق والباطل))(١) ولكنه مع توسعه لم يأت بأمر واضح. وأما أبو محمد بن حزم(٢) رحمه الله تعالى فله كلام كثير في منع إتباع الظن في الدين مستندا في ذلك إلى نصوص القرآن والسنة ولكنه مع ذلك أنكر وجود العلم الظاهر ولم يقسم العلم إلى مراتب فيما نعلم!!

والقائلون بأن الفقه مبني على الظنون ليس لهم دليل صريح وإنما لهم خطأ في تفسير آية الحجرات، وفيما سوى ذلك فإنهم جاءوا إلى العلم الظاهر فجعلوه ظنا ثم توسع بعضهم في الظن فقالوا بأقوال لا ترقى إلى أدنى مراتب العلم وسنذكر بعضها في مباحث الكتاب إن شاء الله تعالى.

أما آية الحجرات فقوله تعالى ﴿ **يأيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم** ﴾ (الحجرات ١٢)، قال القاضي أبو بكر بن العربي : أنكر جماعة من المبتدعة تعبد الله تعالى بالظن. وليس في ذلك أصل يعول عليه فإن الباري تعالى لم يذم جميعه. ومتعلقهم في ذلك حديث أبي هريرة قال النبي ﷺ ((إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث))، وهذا لا حجة فيه لأن الظن في الشريعة قسمان: محمود ومذموم، فالمحمود بدلالة قوله ﴿ **إن بعض الظن إثم** ﴾. وعبادات الشرع وأحكامه ظنية في الأكثر حسبما بيناه في أصول الفقه وهي مسألة تفرق بين الغبي والفطن. اهـ(٣) باختصار. وكلام ابن العربي ليس برزين فقد هول وشنع، ولا غرابة في ذلك فإن أبا حنيفة رحمه الله لم يسلم من ابن العربي فكيف بغيره؟! هذا مع إن ابن العربي أخطأ في استدلاله كما إنه لم ينصف المخالفين. أما دعواه أن منكري إتباع الظن تعلقوا بحديث أبي هريرة، فلا ريب أنه حديث صحيح وكفى به ولكنه ليس وحده فإن في القرآن الكريم جملة من الآيات توجب اتباع العلم أو تنهى

---

(١) " **مجموعة الرسائل الكبرى** " ٨٣-٩٤.

(٢) " **الإحكام في أصول الأحكام** " ١/١١٣-١١٥.

(٣) " **أحكام القرآن** " ٤/ ١٧٢٤.

عن اتباع ما ليس لنا به علم أو تصرح بأن الظن لا يغني من الحق شيئا، وقد سبق ذكر جملة في هذه الآيات. وأما استدلال ابن العربي بآية الحجرات فليس في محله أو هو محض خطأ في التأويل. ويبدو أن الإمام القرطبي قد تابع ابن العربي حتى أنه نقل عباراته بالنص. يوضح الأمر إن آية الحجرات إنما ذكرت حكم الظن نفسه وليس حكم إتباعه في الدين، والظن نفسه منه ما هو إثم ومنه ما ليس بإثم، فمن الإثم أن يظن أحد السوء بالله تعالى أو يظن السوء بالمؤمنين الأتقياء لأن هذا الظن لا يمكن أن يجتمع مع ما فرضه الله تعالى من محبتهم وموالاتهم والصبر معهم، قال تعالى ﴿ **وطائفة قد أهمتهم أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية** ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ **وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم والله عليم بذات الصدور** ﴾ (آل عمران ١٥٤) وقال تعالى ﴿ **لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا وقالوا هذا إفك مبين** ﴾ (النور ١٢). وهذا الظن يختلف عن الوسوسة وحديث النفس، أما الظن فله ثبات في الفكر، والله تعالى يحاسب عليه إن كان خلاف ما أمر الله تعالى أن نظنه ونعتقده. وأما حديث النفس والوسوسة فلا ثبات لهما في الفكر وإنما هو عارض ينصرف، فإن كان حديثا فاسدا من إلقاء الشيطان أو شرور النفس فإن المؤمن التقي يدفعه ولا يمكنه من الوصول إلى مرتبة الظن، وهذا الدفع من علامات الإيمان كما في حديث أبي هريرة قال : جاء ناس من أصحاب النبي ﷺ فسألوه : إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به، قال قد «وجدتموه» قالوا : نعم، قال «ذاك صريح الإيمان» رواه مسلم، وفي رواية من طريق ابن عباس «الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة» رواه الإمام أحمد بإسناد صححه الألباني في تخريج أحاديث (الإيمان)(١) لابن تيمية. وأما الظن الذي ليس بإثم فله أمثلة كثيرة منها ظن السوء بأعداء الله تعالى، وبالمجاهرين الفاسقين من العصاة، وأدلة ذلك معروفة لا حاجة للإطالة بذكرها.

---

(١) " الأيمان "٢٦٨.

فمن أنكر اتباع الظن في الدين فليس مراده إنكار الظن وهو في النفس حتى يعارضه ابن العربي بآية الحجرات وإنما المنكر هو اتباع ذلك الظن في الدين أي جعل الظن حكما شرعيا متبعا.

والحاصل إن القول بأن الفقه إتباع للظنون نشأ من أربعة أخطاء أو أكثر وهي:

١- الخطأ في تأويل آية الحجرات.

٢- إدراج أبواب العلم الظاهر في باب الظن كالاجتهاد غير القطعي في تصحيح أحاديث الآحاد وتفسير ظواهر القرآن والسنة والقياس والعمل بقاعدة الاحتياط والشبهات وفي القضاء بالبينات.

٣- المبالغة والغلو في القول بظنية أحاديث الآحاد وظواهر القرآن والسنة. وستتضح هذه الأمور فيما بعد إن شاء الله تعالى.

٤- أخذ العلم من المتكلمين أو المناطقة الذين حصروا العلم باليقيني أو الجازم المطابق وجعلوا ما سواه ظنا أو شكا كما سبق أن ذكرنا.

المطلب الرابع

حكم العمل بالعلم الظاهر أو الأدلة والاجتهادات غير القطعية

ليس المقصود هنا إن الحكم ليس عليه دليل قطعي في حقيقة الأمر وإنما المراد أن طائفة معينة من المجتهدين أو مجتهدا معينا لم يصل إلى قاطع أي يقين من صحة الحكم أو ثبوت الدليل.

ولا ريب أن المسلم مكلف بإتباع العلم الظاهر في كثير من الأمور، بل لعله أكثر الفقه. ولكن توجد قضايا يطلب فيها القطع واليقين. ثم على تقدير أن المكلف

تعذر عليه القطع في بعض هذه القضايا فإنه يمكن في الغالب الرجوع إلى أصل قطعي أو إلى البراءة الأصلية وهي قطعية أيضا حتى يقوم دليل على زوالها ولكن بشرط رعاية الاحتياط كما سيتضح من الأسئلة الآتية ثم الأمثلة الفقهية إن شاء الله تعالى :

١- هل يعم وجوب العمل بالعلم الظاهر القضايا الفقهية كلها كالعبادات والدماء والأموال والأعراض والمصالح العامة أم لابد من القطع واليقين في بعض القضايا؟

٢- هل يجوز تخصيص أو تقييد حكم أو دليل متيقن منه بدليل حكم مغاير لم يتيقن منه المجتهد وإنما هو علم ظاهر؟

٣- إن قلنا بوجوب البناء على اليقين في الفقه عموما وإن بعض القضايا لا يحكم فيها إلا بالقطع فهل يلغى العمل بالحكم المغاير لليقين الذي علم علما ظاهرا أم يؤخذ بالاحتياط في إعمال الدليل المغاير ولكن من غير إخلال بالأصل المتيقن منه؟

وسيتضح الأمر بالأمثلة الفقهية إن شاء الله تعالى.

المثال الأول :

قضية السهو في الصلاة، فقد يشك المصلي فلا يظهر له هل أتم أركان الركعة أم لا ؟ أو هل صلى ثلاثا أم أربعا أو هل سجد سجدتين أم سجدة واحدة ؟ فما حكمه، هل يتم على الظن الغالب فإذا غلب على ظنه أنه صلى أربعا جعلها أربعا وجلس للتشهد وسلم بعد سجود السهو؟ أم ينظر المصلي إلى اليقين وهل أقل الاحتمالين فيتم عليه، فإذا شك هل صلى ثلاثا أم أربعا جعلها ثلاثا لأنه على اليقين من الثلاث ثم يتم عليها ركعة أخرى ثم يسجد للسهو؟ الجواب إن شاء الله تعالى هو البناء على اليقين في مثل هذه القضية فإنه مقتضى الأصول العامة وكذلك الأحاديث الخاصة في السهو في الصلاة. وسبب ذلك هو أن اليقين هنا لا يوجد دليل يخصصه أو يغير مقتضاه فإن المقصود بالشاك في صلاته هو الذي ليس عنده دليل من صلاته يدل على أنه صلى ثلاثا أم أربعا؟

فعن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ ((إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا أم أربعا فليطرح الشك وليبن على ما أستيقن ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم فإن كان صلى خمسا شفعن له صلاته وإن كان صلى إتماما لأربع كانتا ترغيما للشيطان)) رواه مسلم(١)وأبو داود(٢) وغيرهما. وفي هذا المعنى حديث صريح آخر من طريق عبد الرحمن ابن عوف عن النبي ﷺ رواه الترمذي وصححه وابن ماجه كما صححه الألباني(٣) أيضا. وبمعناه حديث صريح آخر من طريق انس مرفوعا رواه البيهقي ورجال الإسناد ثقات كما ذكر الشوكاني(٤). وقد نقل الإمام الشوكاني(٥)عن الإمامين النووي والعراقي أن الجمهور قالوا بوجوب إطراح الشك والبناء على اليقين في سهو الصلاة، وهو كما نقل الشوكاني عن المهدي في (البحر) مذهب علي وأبي بكر وعمر وابن مسعود وربيعة والشافعي ومالك.

وفي السهو حديث آخر عن ابن مسعود قال قال النبي ﷺ ((وإذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسجد سجدتين))رواه البخاري ومسلم واللفظ من مسلم(٦) ، وفي لفظ آخر ((فلينظر أحرى ذلك للصواب)) وفي لفظ آخر ((فليتحر أقرب ذلك إلى الصواب)) رواهما مسلم(٧). وقد يظن بعضهم أن حديث ابن مسعود يدل على أن المصلي يتم على الظن الغالب عنده ولا يلزمه أن يتم على ما استيقن. والصحيح إن شاء الله تعالى أن حديث ابن مسعود لا يعارض

---

(١) " صحيح مسلم " ١/٤٠٠.

(٢) " سنن أبي داود " ١/ ٢٦٨.

(٣) " صحيح سنن ابن ماجه " ١/١٩٩-٢٠٠.

(٤) " نيل الأوطار " ٣/١٣٠ .

(٥) " نيل الأوطار " ٣/١٣٠-١٣٢.

(٦) " صحيح مسلم " ١/٤٠٠-٤٠١.

(٧) " صحيح مسلم " ١/٤٠٠-٤٠١.

الأحاديث السابقة ولكنه أعم منها، وذلك أن مواضع الشك في الصلاة متعددة ويجب فيها كلها البناء على اليقين المتحقق أو الاعتماد على ما ينبغي أن يكون يقينا وهو هنا العلم الظاهر إلا أن يكون المصلي قد نسي. فمثال اليقين المتحقق أن المصلي إذا شك وهو قائم أهي الركعة الثالثة أم الرابعة ؟ فهو متيقن من الثلاث وإنما الشك في الرابعة سواء كان الشك راجحا أو مرجوحا، فيجب عليه أن يصلي ركعة أخرى لأن البناء على اليقين هو الصواب بعينه وهو أولى ما تحمل عليه عبارة « فليتحر الصواب » ، كما أن هذا التأويل يوافق الأحاديث الأخرى الصريحة. ومثال إهمال الشك واتباع العلم الظاهر أو ما ينبغي أن يكون يقينا هو أن المصلي إذا عرض له شك وهو في الجلسة الأخيرة هل صلى ثلاثا أم أربعا ؟ فالأصل أنه صلى أربعا ولولا ذلك لما جلس إلا أن يكون قد نسي، فحكمه هنا أن يمضي في جلسته ثم يسلم ولا يعتد بمجرد الشك في حصول النسيان فهذا هو أقرب شيء إلى الصواب سواء كان النسيان قد حصل أم لم يحصل، ولذلك فإن هذا الحكم هو من أولى ما تحمل عليه عبارة «فليتحر أقرب ذلك إلى الصواب » ، ولا ريب أن حصول النسيان في بعض الأحيان من غير أن يشعر المصلي هو خير بكثير من أتباع الشك في حصول النسيان لأنه محض وسوسة ويفضي إلى إماتة العبادات. وكذلك حكم كل من كان تصرفه في الصلاة مبنيا على أنه قد أتم قدرا معينا ثم عرض له شك فيما ينبغي أنه قد أتمه فإن الشك هنا مهمل لا قيمة له. فكما ترى أن حكم الشك في الصلاة يدور على إتباع العلم دون الظن ولكنه قد يكون علما يقينا أو علما ظاهرا.

ونقل عن أبي حنيفة أن من اعتراه الشك مرة بعد أخرى فإنه يتم على غالب ظنه، نقله ابن حجر(١) والشوكاني(٢)وغيرهما، ولعله لأن المبتلى بالشك والوسوسة

---

(١) " فتح الباري " ٧٤/٣.

(٢) " نيل الأوطار " ١٣٠/٣.

قد يشك فيما هو متيقن منه ويكون غالب ظنه كيقين غيره ومن هنا يحتمل إعطاء حكم اليقين لغالب ظنه في هذه القضية، والله تعالى أعلم.

المثال الثاني :

قضية خيار المجلس في البيع، فإن الأصل المتيقن منه قبل أن ترد الأدلة المقيدة والمخصصة أنه إذا حصل تبادل البضاعة والثمن بقبول الطرفين طوعا فقد تم البيع وانتقل الملك وسقط حق كل طرف فيما سلمه للآخر سواء مكث المتبايعان في مكان البيع أو فارق أحدهما موضع الآخر. قال تعالى ﴿ **وأحل الله البيع وحرم الربا** ﴾ (البقرة ٢٧٥)، وحل البيع يتضمن حل تصرف كل من المتبايعين فيما انتقل إليه، وقال تعالى ﴿ **ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم** ﴾ (النساء ٢٩) فيجوز لكل من المتبايعين أن يأكل ما انتقل إليه إذا حصل الانتقال عن تراض منهما.

ولكن صح في الحديث ما يغير ذلك الأصل ويخصص ظاهر أدلته وهو حديث خيار المجلس.

فعن ابن عمر ﷺ عن النبي ﷺ قال «كل بيعين لا بيع بينهما حتى يتفرقا إلا بيع الخيار » رواه البخاري(١) ومسلم(٢)، وفي رواية « إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعا او يخير أحدهما الآخر، فإن خير أحدهما الآخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع وإن تفرقا بعد أن تبايعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع » رواه البخاري(٣) ومسلم(٤).

ولا ريب أن حديث خيار المجلس إنما هو حكم جديد أضافه الحديث إلى أحوال البيع التي سبق وأقرها الشرع ويتسع لها ظاهر القرآن الكريم كما ذكرنا في آيتي

---

(١) " فتح الباري " ٢٦٦/٤.
(٢) " صحيح مسلم " ١١٦٤/٣.
(٣) " فتح الباري " ٢٦٥/٤.
(٤) " صحيح مسلم " ١١٦٣/٣.

البقرة والنساء. ومن هنا فإن بعض العلماء يرى أن حديث خيار المجلس يخصص عموم القرآن أو يصرف بعض آياته عن ظاهرها.

وقد اختلف السلف في العمل بهذا الحديث، نقل اختلافهم القرطبي(١) وصاحب «طرح التثريب»(٢) وابن حجر(٣) والشوكاني(٤) وغيرهم. حاصل ذلك أنه ذهب جمهور السلف والخلف منهم علي وابن عباس وابن عمر وابن المسيب والحسن البصري والشافعي واحمد وعامة أهل الحديث ذهبوا إلى ثبوت الخيار لكل من المتبايعين في إمضاء البيع أو قطعه ورده ما داما في موضع البيع، فإذا فارق أحدهما مكان الآخر سقط هذا الخيار ولزم البيع، اللهم إلا بيع الخيار كما جاء في الحديث. وذهب مالك وأبو حنيفة إلى لزوم البيع إذا تمت أركانه في المجلس ولا يوجد خيار لمجرد عدم التفرق عن المكان.

والناظر في أحوال الناس يجد كثرة التبايع بتبادل السلع من غير نص على عقد تام وإنما يفهم تمام العقد من حال المتبايعين ونهاية المعاملة، وقد يكون أحدهما مترددا في الصفقة لم يثبت التراضي في نفسه ولذلك يحتاج المتبايعان إلى خيار المجلس إلا بيع الخيار أي إلا إذا أظهر المتبايعان العقد جليا وفيه عبارة تخبر عن منتهى البيع فإذا كان الخيار كذلك فقد تمت الصفقة حسب الاتفاق ولا مجال بعد ذلك للفسخ قبل التفرق. وعلى ذلك فإن قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى إنما يصح حين يكون العقد جليا ويكون منتهى البيع قبل التفرق، وأما إذا لم يحصل إظهار العقد كما هو حال كثير من البيوع فإن قول الجمهور هو الصحيح.

---

(١) " تفسير القرطبي " ٥/١٥٣-١٥٦.

(٢) " طرح التثريب " ٦/١٤٩-١٥٩.

(٣) " فتح الباري " ٤/٢٦٠-٢٦٨.

(٤) " نيل الأوطار " ٥/٢٠٨-٢١٣.

وحديث خيار المجلس له طرق كثيرة فهو متواتر إلى نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ كما في الصحيحين وغيرهما، ورواه أيضا عبد الله بن دينار عن ابن عمر مرفوعا وروايته في الصحيحين. وكذلك هو في الصحيحين من رواية حكيم بن حزام عن النبي ﷺ . ورواه أيضا أبو داؤد والنسائي والترمذي من حديث عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ . وألفاظ الحديث عندهم متقاربة وإن كان بعضها أوضح في المقصود من غيرها.

فالحديث صحيح قطعا ولا نجد أدنى شك في ثبوته وإن كان بعض الفقهاء يرى أنه ظني الثبوت. وأيضا فإن سياق الحديث يقطع بأن المراد بالتفرق هو تفرق المكان وليس التفرق في الآراء والأقوال نحو عدم الاتفاق على البيع وذلك لأنه من المحال أن يكون تقدير الحديث : المتساومان بالخيار حتى يختلفا!! ويمكن مراجعة تفصيل ذلك في المصادر التي ذكرناها خصوصا تفسير القرطبي و(طرح التثريب).

وعلى أي حال فقد وقعت شبهات لجماعة من السلف إما في صحة حديث خيار المجلس وإما في المعنى المراد منه ولذلك صار الحديث ظنيا عندهم إما في ثبوته وإما في معناه، كما أن المعنى الظاهر للحديث يعارض عندهم الأصل القديم المتيقن منه في حل البيع وصحته سواء مكث المتبايعان في مكان البيع أو فارق أحدهما الآخر. فما هو حكم مثل هؤلاء الفقهاء فيما يقع لهم من بيع وشراء وكذلك حكم من يجعل ما لا يقطع بثبوته أو بمدلوله من الأحاديث الصحيحة علما ظاهرا ولا يسميه ظنا ؟ حكم الفقيه في هذه القضايا يعتمد على أصوله في مراتب الأدلة وقواعد الفقه ولذلك يختلف العلماء في هذه القضايا بحسب اختلافهم في هذه الاصول، ويمكن إن شاء الله تعالى إيضاح الأمر بما يأتي :

١- فمن يجعل العمل بالعلم الظاهر قاعدة عامة في الفقهيات بقطع النظر عن موافقة أو مخالفة العلم الظاهر لحكم البناء على اليقين فمثل هذا الفقيه يأخذ بظاهر صحة الإسناد وظاهر المعنى ويخصص به الأصل المتيقن منه في حل البيع وإن لم

يقطع بصحة الإسناد ولا بمدلول ظاهر العبارات. ويدل الاستقراء على أن هذه هي طريقة كثير من العلماء من أهل الحديث وأهل المذاهب وغيرهم.

٢- وأما من يقول بأن بعض الفقهيات على أقل تقدير كالدماء والأموال والأعراض وما يتضمنها من المصالح العامة لا تحل إلا بالحق وهو اليقين فإنه يجب عند مثل هذا الفقيه البناء على اليقين وعدم تغييره بعلم ظاهر ولكن بعلم يقيني. والأصل المتيقن منه هنا أن التفرق عن المكان ليس شرطا في البيع. فإن استطاع هذا الفقيه أن يقطع بصحة حديث خيار المجلس وبدلالته على التفرق في المكان فإنه يعمل بمقتضاه ويخصص به الأصل القديم لأجل الجمع بين الأصلين. وأما إذا تعذر على الفقيه القطع بصحة الإسناد أو بالمعنى المراد من الحديث فإن الحديث يصير عنده علما ظاهرا أو ظنا غالبا حسب اصطلاح القوم فلا يغير به الأصل القديم المتيقن منه. فحكم هذا الفقيه في حق نفسه هو أن يعمل بعموم الأصل القديم، فلا يصح له رد الصفقة بسبب عدم التفرق إلا إذا وافقه الطرف الآخر أو كان بيع خيار. غير أن هذا الفقيه ينظر إلى حكم الاحتياط للدين فيقبل رد الصفقة بسبب عدم التفرق إذا أراده الطرف الآخر، وهو احتياط لا إشكال في مشروعيته بل قد يكون واجبا وسيأتي في مبحث خاص إن شاء الله تعالى.

وبصرف النظر عن قضية خيار المجلس فإن البناء على اليقين مع رعاية الاحتياط هو وجه قوي في تخريج آراء طائفة من السلف منهم الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى، وسيأتي تلخيص هذا الوجه بعد المثال الثالث إن شاء الله عز وجل.

المثال الثالث :

قضية قتل المسلم قصاصا بالكافر الذمي. وتتجلى في هذه القضية حاجة الفقيه إلى المطاولة في إجهاد الفكر وتكرار النظر وإلا فإنه قد يعتقد بأنه يعمل بالأصل

واليقين وهو إنما يعمل بالوهم والخيال بل قد يتكل على اعتقاده الوهمي فيسفك به الدم المحرم!!

فلا خلاف في تحريم قتل النفس التي حرم الله تعالى إلا بالحق سواء كانت النفس مسلمة أو كافرة. ولكن الفقهاء اختلفوا في نوع العقوبة على المسلم إذا قتل كافرا ذميا أو كافرا معاهدا، هل يقتل المسلم قصاصا به أم يعاقب بغير ذلك؟ فذهب أكثر السلف إلى أن المسلم لا يقتل قصاصا بالكافر سواء كان الكافر ذميا أو غير ذمي. هذا مذهب الجمهور منهم عمر بن عبد العزيز وعطاء والحسن وعكرمة والزهري ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي وإسحاق واحمد، وروي كذلك عن عمر وعثمان وعلي وزيد بن ثابت. وذهب أبو حنيفة وأصحابه وابن أبي ليلى إلى أن المسلم يقتل قصاصا بالكافر إذا كان ذميا. غير أن أبا حنيفة وعامة أصحابه وافقوا الجمهور على أن المسلم لا يقتل بالكافر غير الذمي سواء كان الكافر كتابيا أو وثنيا وسواء كان محاربا أو معاهدا أو مستأمنا. هذه مذاهب العلماء كما يتحصل مما نقله أبو محمد ابن حزم(١) والسمرقندي(٢) والجصاص(٣) وابن رشد(٤) والقرطبي(٥) وابن قدامة(٦) والشوكاني(٧) وغيرهم.

فعن قيس بن عباد قال : انطلقت أنا والأشتر إلى علي عليه السلام فقلنا : هل عهد إليك رسول الله ﷺ شيئا لم يعهده إلى الناس عامة؟ قال : لا إلا ما في كتابي هذا، فإذا فيه «المؤمنون تكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم

---

(١) " المحلى " ١٠/٣٤٧-٣٥٧.

(٢) " تحفة الفقهاء " ٣/ ١٢٧.

(٣) " أحكام القرآن " ١٠/١٤٠-١٤٤.

(٤) " بداية المجتهد ونهاية المقتصد " ٢/٣٩٢.

(٥) " تفسير القرطبي " ٢/٢٤٦-٢٤٧.

(٦) " المغني " ٩/٣٤١-٣٤٢و٤٢٤.

(٧) " نيل الأوطار " ٧/١٠-١٤.

أدناهم، ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده » رواه أبو داود(١) بإسناد صحيح. وعن أبي جحيفة قال قلت لعلي ﷺ : هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال : لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أعلمه إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن وما في هذه الصحيفة، قلت : وما في الصحيفة؟ قال : العقل وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر. رواه البخاري(٢) في كتاب الجهاد من صحيحه ورواه الحميدي(٣) بنحو هذا اللفظ. وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ «المسلمون تتكافأ دماؤهم، يسعى بذمتهم أدناهم ويجير عليهم أقصاهم وهم يد على من سواهم، يرد مشدهم على مضعفهم ومتسرعهم على قاعدهم، لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده » رواه أبو داود(٤) وغيره وحسنه الألباني(٥).

أما حجة الحنفية في قتل المسلم قصاصا بالذمي فالذي وجدته أن أتباع أبي حنيفة لا يعترضون على صحة الحديث ولكنهم يفسرونه بما يلائم مذهبهم، وذلك بدعوى أن الشطر الثاني من الحديث وهو « ولا ذو عهد في عهده » لا يستقل بنفسه ويحتاج إلى شيء يفسره. ولما كان الشطر الأول وهو « لا يقتل مؤمن بكافر » خاصا في قتل القصاص وكان ذو العهد معطوفا على «مؤمن » فإن ذلك يقتضي تفسير الشطر الثاني بقتل القصاص أيضا تحقيقا لمقتضى العطف من المناسبة بين الجملتين كما هي عبارة قاضي زادة(٦) من الحنفية. وعلى هذا المعنى كلام

---

(١) " سنن أبي داود " ٤/١٧٩.

(٢) " فتح الباري " ٦/١٢٥.

(٣) " المسند " للحميدي ١/٢٣.

(٤) " سنن أبي داود " ٣/٨١.

(٥) " إرواء الغليل " ٧/٢٦٥-٢٦٦.

(٦) تكملة " فتح القدير " ١٠ / ٢١٧ - ٢١٩.

الجصاص(١) أيضا. ويكون أول تقدير للشطر الثاني : ولا ذو عهد في عهده بكافر. ثم لما كان ذو العهد إنما لا يقتل قصاصا بالكافر إذا كان الكافر حربيا، صار التقدير مقيدا بالكافر الحربي أي : ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي. فإن ثبت تقييد الشطر الثاني بالكافر الحربي فان القيد نفسه ينبغي أن يكون مكنونا في الشطر الأول ويصير تقدير الحديث : لا يقتل مؤمن بكافر حربي ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي. فكما ترى أن الشطرين الأول والثاني تبادلا تأثير كل منهما في الآخر لأن الشطر الأول اقتضى عندهم تفسير الشطر الثاني بقتل القصاص دون مطلق القتل ثم اقتضى الشطر الثاني بعد إظهار معناه المكنون حسب مذهبهم، اقتضى تقييد الكافر في الشطر الأول بأنه كافر حربي!! ولعل الذي ساق علماء الحنفية إلى هذا التأويل هو ظنهم انه موافق للأصل المتيقن من ثبوته كما فهموه من القرآن الكريم، وسنذكر الآيات التي احتجوا بها بعد قليل إن شاء الله تعالى.

وأما الجمهور فإنهم يمنعون من قتل المسلم قصاصا بالكافر سواء كان ذميا أو غير ذمي ويحتجون بأدلة منها هذا الحديث. وأما كلام الحنفية فإن الأجوبة الآتية إن شاء الله تعالى ترده :

١- معنى الحديث :

أما الشطر الأول وهو «لا يقتل مؤمن بكافر» فظاهره العموم في كل كافر سواء كان حربيا أو ذميا أو مستأمنا. وأما الشطر الثاني فإن قوله ﷺ «ذو عهد» معطوف على «مؤمن»، ولما كان العطف يقتضي الاشتراك فإن التقدير : ولا يقتل ذو عهد في عهده. وهذا تقدير يستقل بنفسه خلافا لما رآه الحنفية، فلا حاجة إلى تكلف في تقدير بل تخيل ألفاظ محذوفة. يوضح الأمر إن الذي يعصم دمه بالعهد

---

(١) " أحكام القرآن " ١ / ١٤٠ - ١٤٤.

هو الكافر وليس المسلم فمعنى الشطر الثاني أن الكافر إذا أعطي العهد أو الأمان فلا يحل أن يقتل ما دام عهده قائما، لا بسبب كفره ولا بما كان عليه من ذنوب، مثاله الكفار الذين يعاهدهم المسلمون لمصلحة دينية وكرسول الكفار المحاربين يسمح له بدخول دار الإسلام لإيصال رسالة وشبه ذلك. ففي الحديث تنبيه إلى أمر مهم وهو الأخذ بالتفصيل والدقة في عهود المسلمين مع الكفار لبيان ما يعد نقضا وما لا يعد نقضا للعهد، فإذا فعل المعاهد ما ينقض عهده زالت عصمته المذكورة في الحديث.

٢- إعراب الشطر الثاني من الحديث :

قلنا إن قوله ﷺ «ذو عهد »معطوف على «مؤمن »والتقدير : لا يقتل مؤمن بكافر ولا يقتل ذو عهد في عهده، وبذلك يكون ذو العهد مشاركا للمؤمن في النهي عن قتله. ولا خلاف في مثل هذا السياق إن العطف يقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الأصل وهو هنا النهي عن القتل. ثم هل يشترك ذو العهد مع المؤمن في كون النهي عن القتل إنما هو بالقصاص للكافر كما تقوله الحنفية؟ فالمعلوم في العربية أنه يكثر الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الأصل دون توابعه. وأما إشراك المعطوف في توابع الأصل فليس بحكم ظاهر إلا حين يقتضيه السياق والقرائن. فلو قال قائل : لا يؤخذ مال من بخيل ولاعلم، فمعناه أن العلم أيضا لا يؤخذ من بخيل، وهنا اشترك العلم مع المال في الأصل وتابعه، أي في عدم الأخذ وفي كون الأخذ من البخيل وذلك لأن المعطوف لم يقيد بوصف يصلح أن يستقل به المعنى. ولكن لو قال القائل : لا يؤخذ مال من بخيل ولا علم من جاهل، لعلم بيقين أن كل جملة تستقل بنفسها وإن عطف العلم على المال هو لمجرد الاشتراك في عدم الأخذ، وأما البخيل فمن خصوصيات الشطر الأول كما إن الجاهل من خصوصيات الشطر الثاني. وكذلك الأمر في حديث الباب، فلو كان

الحديث : لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد، من غير وصف ذي العهد بأنه في عهده، لو كان الحديث كذلك لكان لتأويل الحنفية وجه، ولكن الحديث «لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده» فعلم بيقين أن قوله ﷺ «بكافر» خاص بالشطر الأول وأن قوله ﷺ «في عهده» خاص بالشطر الثاني. مثال آخر قولك : لا تعط زيدا ثوبا جديدا ولا خالدا، فعلى نحو هذا السياق يجوز تأويل الحنفية للحديث، وأما لو قلت : لا تعط زيدا ثوبا جديدا ولا خالدا كتابا، فإن تأويل الحنفية يسقط لأن اشتراك المعطوف والمعطوف عليه يصير مقصورا على قولك : لا تعط، دون سائر الأوصاف. ويؤيد ذلك أيضا أنه لو كان المعنى الذي ادعته الحنفية مرادا لكان المتوقع أن يقال : لا يقتل مؤمن ولا ذو عهد بكافر، بتأخير ذكر الكافر، غير إن سياق الحديث بتقديم عبارة «بكافر» وبذكر وصف آخر يقيد الشطر الثاني، يوجب قصر كل قيد على موضعه ما لم يقم برهان على خلاف ذلك. وهذا كقوله تعالى **﴿ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ﴾** (البقرة ٢١٠) فقوله تعالى **﴿في ظلل من الغمام﴾** تابع للشطر الأول، وأما إتيان الملائكة فلا يقال أنه في ظل من الغمام إلا كمجرد إحتمال لا دليل على إثباته ولا نفيه فلا يحل الأخذ به في التفسير كما لا يحل القضاء والفتوى بمثله في تفسير أدلة الفقه، هذا مع أن إتيان الملائكة لم يقيد بوصف إضافي يستقل به وأما في حديث الباب فإن قوله ﷺ «ولا ذو عهد» مقيد بكونه في عهده، وهذا القيد يوجب فصله عن توابع المعطوف عليه كما ذكرنا. فالذي لا ريب فيه أن قوله ﷺ «في عهده» يدل على أن هذا الوصف أو القيد هو المقصود بالحكم، وبذلك يكون المراد من الشطر الأول من الحديث هو حكم القصاص والمراد بالشطر الثاني هو مطلق القتل ما دام العهد قائما.

وأما ادعاء أن عبارة «ولا ذو عهد في عهده» مقيدة بالقصاص بالكافر فإنما هو مجرد ظن لا تساعد عليه قواعد التفسير، وأما إضافة قيد آخر وهو أن الكافر

الموهوم حربي فهو ظن على ظن وخيال بعيد. وقد بينا في الجواب الأول أن للشطر الثاني تفسيرا معقولا يستقل به الكلام فلسنا مضطرين إلى مثل هذه الظنون.

٣- استحالة تكلف النهي عن الاقتصاص من المسلم للحربي :

وذلك لان أحكام الكافر الحربي إنما عرفها المسلمون تبعا لأحكام الجهاد، فمن المحال أن تتظاهر أدلة الجهاد وقتل الحربيين في القرآن والسنة ثم يتكلف النبي ﷺ أن يخبر بان المسلم إذا قتل حربيا كما امر فإنه لا يقتص منه!! قال أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى : وكيف يجوز أن يظن هذا ذو مسكة عقل ونحن مندوبون إلى قتل الحربيين موعودون على قتلهم بأعظم الأجر، أيمكن أن يظن من به طباخ(١) أن النبي ﷺ مع هذا الحال وأمره عليه الصلاة والسلام بالجهاد يتكلف أن يخبرنا أننا لا نقتل بالحربيين إذا قتلناهم؟! اهـ(٢)

٤- الاستدلال بالقرآن الكريم :

أما قوله تعالى ﴿ **يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى** ﴾ (البقرة ١٧٨)فالآية خاصة في القصاص بين المؤمنين وليس فيها ذكر لحكم الكافرين، وواضح أن الضمير في ﴿ **عليكم** ﴾يرجع إلى الذين آمنوا. وكذلك ما بعد هذا النص في الآية نفسها فإنه كله تفسير لصدر الآية فلا يمكن أن يتناول القصاص بالكافر.

وأما قوله تعالى ﴿ **إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار** ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ **وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له** ﴾(المائدة ٤٤-٤٥). فهذا نص

---

(١) به طباخ : أي قوة في رأيه.

(٢) " المحلى " ١٠/٣٥٥.

خاص أيضا في أنبياء بني إسرائيل وعلمائهم وفي الذين هادوا منهم أي تابوا إلى الله ورجعوا إليه عز وجل فلا ريب أنه حكم خاص بالمؤمنين ولا يتناول القصاص من المؤمن بالكافر.

وأما قوله تعالى ﴿ **والحرمات قصاص** ﴾ (البقرة ١٩٤)وقوله تعالى ﴿ **وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل** ﴾ (النساء ٥٨)وقوله تعالى ﴿ **وجزاء سيئة سيئة مثلها** ﴾ (الشورى ٤٠)فإن ظاهر هذه الآيات يقتضي القصاص في الحرمات والعدل والمماثلة وهذا كله لا يساعد الحنفية على مذهبهم إلا على تقدير أن حرمة النفس الكافرة مساوية لحرمة النفس المؤمنة وهو تقدير لا دليل عليه، بل قد قامت الأدلة على خلافه، من ذلك صريح حديث « لا يقتل مؤمن بكافر »، ويساعده مفهوم عبارة «المؤمنون تكافأ دماؤهم »في الحديث نفسه. ويؤيد ذلك أن الخضر عليه السلام قتل غلاما كافرا عمدا بعلة ظهور الكفر والطغيان منه في المستقبل فقتله قبل أن يظهر ذلك منه، قال تعالى ﴿ **فانطلقا حتى إذا لقيا غلاما فقتله** ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ **وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا** ﴾ (الكهف ٧٤-٨٠)، وعن أبي بن كعب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول « ثم خرجا من السفينة فبينما هما يمشيان على الساحل إذا غلام يلعب مع الغلمان فأخذ الخضر برأسه فاقتلعه بيده فقتله »رواه مسلم، وفي رواية قال النبي ﷺ حكاية عن الخضر عليه السلام « وأما الغلام فطبع يوم طبع كافرا وكان أبواه قد عطفا عليه فلو أنه أدرك أرهقهما طغيانا وكفرا »رواه مسلم(١)، وقصة قتل الغلام فيها نوع اختصاص بالخضر عليه السلام غير إنه إنما يختص به ما يتعذر حمل الشرع الأخير عليه نحو مؤاخذة الكافر بالعلم الباطن بما سيقع منه في المستقبل ومن غير دلائل ظاهرة، وأما كون حرمة النفس الكافرة ليست كحرمة النفس المؤمنة فأمر ظاهر من القصة وهو شرع لنا إن لم يأت ما ينسخه. ويؤيد ذلك إن التعليل الذي صرح به

---

(١) " صحيح مسلم " ٤/١٨٤٧-١٨٥٢ .

الخضر عليه السلام هو في قوله تعالى ﴿ **فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا** ﴾ وهذه ليست علة مركبة ولكنه تعليل بعلتين تصلح كل منهما أن تستقل بالحكم، على نحو قوله تعالى ﴿ **ما سلككم في سقر۞قالوا لم نك من المصلين ۞ولم نك نطعم المسكين۞وكنا نخوض مع الخائضين ۞وكنا نكذب بيوم الدين** ﴾ (المدثر ٤٢-٤٦)فكل واحد من هذه الذنوب يصلح للإدخال في جهنم، والأصل في هذا السياق ونظائره الكثيرة هو استقلال العلل ما لم يقم دليل على التلازم أو التركيب. وتوجد أدلة قرآنية أخرى تدل على أن حرمة النفس الكافرة ليست من نوع حرمة النفس المؤمنة.

وأما قوله تعالى ﴿ **ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا** ﴾ (الإسراء ٣٣):لا ريب أن الذمي والمعاهد ممن حرم الله تعالى نفوسهم ومن قتل منهم بغير حق فقد قتل مظلوما وجعل الله تعالى لوليه سلطانا، ومع ذلك فإن الآية الكريمة لا تساعد الحنفية على مذهبهم وذلك أن قوله تعالى ﴿ **سلطانا** ﴾ نكرة مبهمة أو نكرة خاصة غير معينة وتحتاج إلى بيان وتعيين، وتحتمل لغة الآية أن يكون السلطان قصاصا أو دية أو حبسا أو جلدا أو نفيا أو استرقاقا للقاتل أو أي عقوبة أخرى، غير أنه لا يجوز شئ من ذلك إلا بالبيان الشرعي. وأما قوله تعالى بعد ذلك ﴿ **فلا يسرف في القتل** ﴾ فإنه من الإسراف في القتل أن يقتص إذا كان سلطانه ليس فيه الاقتصاص أصلا، وهذا كما يقال : أسرف فلان في المعاصي بمعنى أغرق فيها وأكثر منها بالقياس إلى حد في الذهن وإن كانت المعاصي غير مباحة أصلا. ولا مانع أيضا أن يكون السلطان على هذا القاتل هو غير السلطان على ذلك القاتل، وهو استعمال شائع في النكرة في سياق الإثبات حيث يدخل في النكرة كثير من الأفراد ولكن يتعين في هذه القضية فرد وفي تلك القضية فرد آخر، غير أن بين الأفراد علاقة تسوغ انتظامهم في لفظ واحد غير مشترك، مثاله قوله تعالى ﴿ **وآتيتم إحداهن قنطارا** ﴾ (النساء ٢٠) القنطار في الآية يتناول قنطار الذهب والفضة والجواهر إن كان مهرا. وقال تعالى

﴿ واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قر با قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر ﴾ (المائدة ٢٧)فلا مانع أن يكون قربان أحدهما هو غير قربان الآخر. وكذلك حديث ابن عمر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول « لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول »رواه مسلم(١)، ولفظ « طهور »في الحديث يقع على الوضوء في حال وعلى التيمم في حال آخر. والأمثلة من هذا النوع كثيرة جدا، وقد يصح أن تعد النكرة في هذه المواضع مطلقة فيها ضرب من التقييد، ويحتاج الأصولي إلى التفريق بينها من جهة وبين المشترك والعام من جهة أخرى.

وبذلك يتضح أن استدلال الحنفية بالقرآن الكريم لا يساعد في الحقيقة على مذهبهم، وذلك كادعاء الجصاص(٢)رحمه الله تعالى إن آية القصاص في القتلى عامة في الكل أي لا تفرق في هذه القضية بين المسلم والذمي علما أن ظاهرها الخصوص كما ذكرنا قبل قليل، ثم لو كانت عامة لجاز تخصيصها بالحديث.

ويؤيد ضعف استدلال الحنفية ما يأتي :

٥- تناقض الحنفية :

وذلك أن الحنفية موافقون لغيرهم بأن المسلم لا يقتل بالكافر المعاهد إذا لم يكن ذميا فلا يقتل عندهم المسلم بالكافر المستأمن وشبهه من المعاهدين سواء كان المعاهد كتابيا أو وثنيا أو من غيرهم من ملل الكفر. وهذا إقرار منهم بأن نصوص القصاص والنفس بالنفس ونحوها وما ورد في معناها من الأحاديث فإنه كله ليس عاما في كل نفس، فليس للحنفية بعد ذلك إلا تفريقهم بين الذمي والمعاهد بفروق لا دليل على تأثيرها في هذا الحكم فهو محض ظن لا تباح دماء المسلمين بمثله وإنما وضعه الخيال في إقحام صفة الحربي في تفسير حديث « لا يقتل مسلم بكافر ». قال أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى : أما قول أبي حنيفة في تفريقه بين الذمي

---

(١) " صحيح مسلم " ٢٠٤/١.

(٢) " أحكام القرآن " ١٤٠/١.

والمعاهد فما نعلم له حجة لا من قرآن ولا من سنة ولا من رواية سقيمة ولا من رواية عن أحد من الصحابة ولا من التابعين ولا من قياس. فإن قالوا : الذمي محقون الدم بغير وقت والمستأمن محقون الدم بوقت ثم يعود دمه حلالا إذا رجع إلى دار الحرب، ولا ندري من أين وجب إسقاط القود بهذا الفرق وكلاهما محرم الدم إذا قتل تحريما مساويا لتحريم الآخر، وإنما يراعى الحكم وقت الجناية الموجبة للحكم لا بعد ذلك. ولعل المستأمن لا يرجع إلى دار الحرب ولعل الذمي ينقض الذمة ويلحق بدار الحرب. اهـ(١)باختصار.

٦- عدم جواز القضاء في الدماء وشبهها بمثل اجتهاد الحنفية :

فإن قال قائل : وكيف أباح أبو حنيفة رحمه الله تعالى دم المسلم بذلك الرأي وهو فريد عصره في توقد الذهن وحسن النظر؟! فالجواب وبالله تعالى التوفيق : أن أبا حنيفة ليس معصوما من الخطأ، وكل قضية خالف فيها أبو حنيفة إماما آخر فلا شك أن أحدهما مخطئ على أقل تقدير وهي قضايا كثيرة جدا. وأيضا فمن أين لنا أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى أفتى بذلك الرأي أو قضى به؟ فلعله قاله كرأي واجتهاد يناظر عليه في مجال البحث. ولو تولى رحمه الله تعالى القضاء لما قضى به. وذلك أن بعض الأحكام إذا لم يقطع بها المجتهد فإنه قد يزاحمها ما يجب تقديمه في العمل من جهة الاحتياط للدين. وهذا أصل غفل عنه كثير من الناس فأخذوا كل قول رآه إمامهم فجعلوه مذهبا يفتى به ويقضى به!! وقد بينا ذلك في مواضع منها أوائل المبحث الثامن من الفصل الثاني من كتاب (المنهج الفريد).

المهم هنا أن من ظن بأن تمكين الذمي من قتل المسلم قصاصا هو حكم قد تظاهرت عليه ظواهر القرآن الكريم فله حكم اليقين ما لم تغيره أدلة قطعية على طريقة المتأخرين من الحنفية، من ظن ذلك فهو على خير تقدير له لم يأخذ إلا بالظن والوهم في تفسير الآيات ثم ساقه ظنه إلى غاية التكلف في تأويل حديث « لا

---

(١) " المحلى " ١٠/٣٥٠-٣٥٧.

يقتل مسلم بكافر))، ثم هو كذلك لم يأخذ بالاحتياط إذ جاء إلى اجتهاد ظني في آراء إمام المذهب فجعله مذهبا يفتى ويقضى به في إباحة دم المسلم!! فلو أن قاضيا حنفيا جاءته مثل هذه القضية وهو مجرد مقلد لأبي حنيفة أو مجتهد لا يقطع بصحة اجتهاده فهذا ليس له أن يسفك دم المسلم بهذا الاجتهاد ولكن عليه إما أن ينقل القضية إلى من يقطع بالصواب من العلماء وإن كان على خلاف مذهبه أو يلجأ إلى تحكيم جماعة من المجتهدين للوصول إلى اليقين من الأمر أو إذا تعذر عليه ذلك فإنه يأخذ بالاحتياط وهو عقوبة المسلم بغير القصاص مع تعويض أولياء المقتول.

المطلب الخامس

تلخيص حكم العمل بالعلم الظاهر

الأمثلة الثلاثة الماضية كافية إن شاء الله تعالى لمعرفة هذا الحكم، والمقصود هنا تلخيص ذلك مع ذكر بعض الأدلة. وتوجد تفاصيل أخرى مذكورة في أحكام الاجتهاد والتقليد، ذكرناها في كتاب (المنهج الفريد).

١ - حكم المجتهد في حق نفسه وحكم من قلده :

المجتهد مكلف باجتهاده في حق نفسه وإن كان علما ظاهرا وليس يقينا، قال تعالى **﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ﴾** (البقرة ٢٨٦) وقال **﴿ لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها ﴾** (الطلاق ٧)، فصح أن الإنسان مكلف في حق نفسه بما في وسعه وفي حدود ما آتاه الله تعالى من علم وقدرة. وكذلك حكم المقلد إذا قلد في أمر نفسه كأحكام الوضوء والصلاة فلم يتجاوز إلى حقوق الآخرين.

٢- حكم المجتهد في القضاء في الدماء والأموال والأعراض :

المجتهد مكلف في ذلك كله بالحق، قال تعالى ﴿ **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون** ﴾ (المائدة ٤٥)، وقال تعالى ﴿ **ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق** ﴾ (الأنعام ١٥١). وعن ابن عمر أن النبي ﷺ قال «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله عز وجل »رواه البخاري ومسلم كما في (نيل الأوطار)[١] وفي رواية من حديث عمر ؓ عن رسول الله ﷺ قال « عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه » رواه البخاري[٢]. والحق هو الصحيح الثابت الذي ليس بباطل ولا ضلال، فالحكم بالحق هو الحكم بالصواب الذي أنزله الله تعالى. ولكن إذا لم يصل المجتهد إلى اليقين من صحة الحكم الفقهي فإنه يجتهد في تقديم واحد من الاختيارات الآتية:

إما نقل القضية إلى من يقطع بالحكم وإما تحكيم أهل العلم للوصول إلى قاطع وإما البناء على اليقين الأصلي مع رعاية حكم الاحتياط كما أوضحنا في الأمثلة، وذلك أن اليقين الأصلي هو حكم شرعي كان ثابتا قطعا وإنما قام إحتمال معتبر على زواله أو تغييره فالعمل باليقين الأصلي هنا هو عمل بحق كما أن الاحتياط معه لصالح الحكم المغاير يمنع من إلغاء العمل بالعلم الظاهر لمجرد عدم القطع به، غير أن الجمع بين البناء على اليقين والاحتياط لحكم مغاير يحتاج إلى ملكة اجتهاد عالية وإلا فإن أخطاء كبيرة قد تقع، وذكرنا قبل قليل مثالا هو الخلاف في قتل المسلم قصاصا بالكافر، فما هو اليقين الأصلي في هذه القضية بحيث يبنى عليه الحكم ما لم يقم برهان على حصول تغيير فيه؟ أهو ﴿ **النفس بالنفس** ﴾ بمفهوم يعم المسلمين والذميين دون المحاربين والمعاهدين كما يقتضيه مذهب الحنفية ؟! أم هو ﴿ **ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق** ﴾ وأن دماءنا وأموالنا وأعراضنا

---

(١) " نيل الأوطار " ١ / ٣٣٦-٣٣٧.

(٢) " فتح الباري " ١٢/٢٣٢-٢٣٣.

حرام علينا كحرمة اليوم الحرام في الشهر الحرام في البلد الحرام؟ وقد توسعنا في هذا المثال قبل قليل. المهم أن الموضع هنا موضع يقين أو حق فمن لم يجد وسيلة إلى القطع بالصواب فإنه يجمع بين البناء على اليقين الأصلي والاحتياط لأن البناء على اليقين عمل بحق وكذلك العمل معه بالاحتياط لأن أدلة الاحتياط قطعية وإن غفل عن هذه القاعدة كثير من الناس.

وقد يقول سائل : إذا منعنا من سفك الدماء وانتهاك الحرمات بالعلم الظاهر أو الاجتهادات الظنية كما هو الاصطلاح المشهور فما هي مواقع الخطأ في حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإن حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر» رواه النسائي والترمذي وابن الجارود كما ذكر الألباني(١) ورواه ابن حزم(٢) واللفظ له. وبنحو هذا اللفظ رواه البخاري ومسلم ولكن من حديث عمرو بن العاص مرفوعا؟ الجواب وبالله تعالى التوفيق : إن القاضي وإن كان متيقنا من الحكم الشرعي فإنه قد يخطأ في إيقاع الحكم في موقعه لأنه يعتمد في ذلك على البينات القضائية كشهادة الشهود والقرائن المعتبرة، وهذه البينات إذا جرت على القواعد الشرعية فهي قطعية في ثبوت الأمر بها والعمل بمقتضاها وإن كانت غير قطعية في مدلولها. فالعمل بها عمل بحق بصرف النظر عن مدلولها. يوضح ذلك حديث أم سلمة قالت قال رسول الله ﷺ «إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع منه. فمن قطعت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له به قطعة من النار »رواه البخاري ومسلم واللفظ من مسلم(٣) وجعل أجرين للحاكم المصيب وإن كان سبب الإصابة والخطأ هو البينة قد يكون لأن للحاكم مجالا واسعا في كشف زيف البينات التي تبدو وكأنها صحيحة وفي تضعيف "القرائن التي تبدو وكأنها قوية وعكس ذلك،

---

(١) " إرواء الغليل " ٢ / ٨٨-٨٩ .

(٢) " الإحكام " ٦٥٣ و١١٥٩ .

(٣) " صحيح مسلم " ١٣٣٧/٣ .

فله مجال واسع في تمحيص البينات والتنقيب عن مواضع القوة والضعف فيها. وقد يخطأ الحاكم أيضا إذا لم يتوصل إلى قاطع في القضية فبنى الحكم على اليقين الأصلي وأغفل علما ظاهرا مغايرا له، هو صحيح في حقيقة الأمر. والخطأ هنا محتمل إذا أصاب الحاكم اليقين الأصلي واحتاط للدليل المغاير لأن اليقين الأصلي قد أقرته الشريعة في بعض الأوقات وحكمت به، ولكن الخطأ يكبر إذا أخطأ الحاكم اليقين الأصلي فبنى على مجرد الظن كما بينا في قضية القصاص بين المسلم والكافر. والله تعالى أعلم.